



Education

西方社会科学基本知识读本

- 丛书英文版主编\弗兰克·帕金
- 丛书中文版主编\周殿富 韩冬雷
- 丛书中文版执行主编\曹海军

意识形态

第二版

[英]大卫·麦克里兰 著

孔兆政 蒋龙翔 译



吉林人民出版社

Ideology

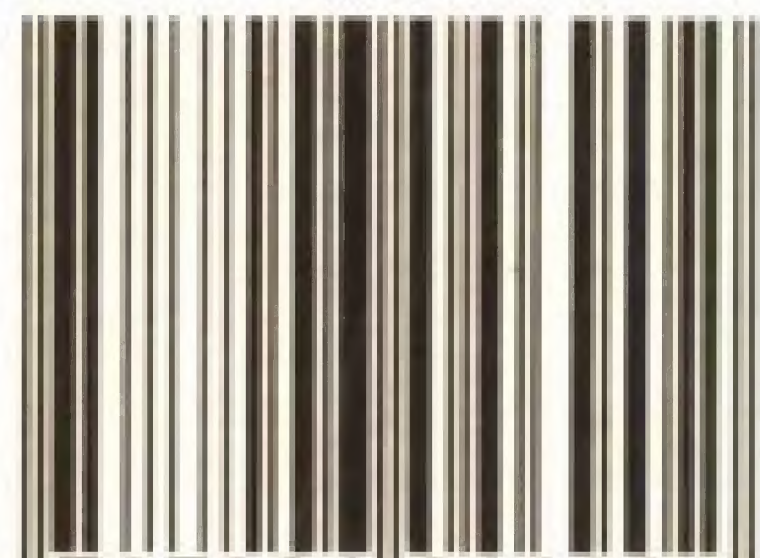
20世纪90年代以来欧美高等教育最权威的社会科学教材之一
中国10余所最高学府知名学者联合推荐

策划编辑: 崔文辉
责任编辑: 贺 萍
装帧设计: 陈 东

Ideology

作者简介: 大卫·麦克里兰是肯特 (Kent) 大学政治理论教授, 是西方研究马克思主义的著名学者。主要著作有: 《青年黑格尔主义者与卡尔·马克思》, 《马克思主义以前的马克思》, 《马克思以后的马克思主义》, 《西蒙娜·薇依: 从乌托邦悲观主义者到凯撒: 基督教的政治关联性》等。

ISBN 7-206-04690-8



9 787206 046902 >

ISBN 7-206-04690-8
定价: 14.00元

意识形态

第二版

[英]大卫·麦克里兰 著
孔兆政 蒋龙翔 译

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

意识形态/(英)大卫著;孙兆政等译.—长春:吉林人民出版社,2005.5
(西方社会科学基本知识读本)

书名原文:Ideology

ISBN 7-206-04690-8

I.意… II.①大… ②孔… III.意识形态—研究

IV.B022

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 043339 号

David Mclellan

Ideology

(Original ISBN:0-335-19466-4)

Copyright © David Mclellan

Original language published by The McGraw-Hill Companies, Inc. All Rights reserved. No part of this publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Simplified Chinese translation edition jointly published by McGraw-Hill Education (Asia)Co. and Jilin People's Publishing House.

本书中文简体字翻译版由吉林人民出版社和美国麦格劳-希尔教育(亚洲)出版公司合作出版。未经出版者预先书面许可,不得以任何方式复制或抄袭本书的任何部分。

本书封面贴有 McGraw-Hill 公司防伪标签,无标签者不得销售。

吉林省版权局著作权合同登记 图字:07-2005-1367

意识形态

著 者:大卫·麦克里兰 译 者:孔兆政等

责任编辑:贺 萍 封面设计:陈 东 责任校对:陆 雨

吉林人民出版社出版 发行(中国·长春市人民大街 7548 号 邮政编码:130022)

网 址:www.jlpph.com

全国新华书店经销

发行热线:0431-5395846

印 刷:长春市永恒印务有限公司

开 本:850mm×1168mm 1/32

印 张:5.25 字 数:100 千字

标准书号:ISBN 7-206-04690-8

版 次:2005 年 5 月第 1 版

印 次:2005 年 5 月第 1 次印刷

印 数:1-5 000 册

定 价:14.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

《西方社会科学基本知识读本》

总序暨出版说明

自 19 世纪中后期西学东渐以来，在西方思想和相关书籍引入方面的成就可谓蔚为大观，但总的来说，大都强调系统理论的引进和评介。自 20 世纪改革开放以来，大规模的介绍和翻译西方人文与社会科学的著作成为了“文化热”的先导，其中商务印书馆的《汉译世界名著》、三联书店的《现代西方学术文库》、华夏出版社的《二十世纪文库》，以及《现代西方思想文库》等丛书曾经滋养和影响了数代学人的学术生命。

本套丛书立足于社会科学领域的基本概念，虽名曰基本知识，却并非简单意义上的学术普及，每本小册子的著者皆是该研究领域的专业权威人士。以往这类书籍的引进通常表现为编纂学科史的教材形式，将知识的引介停留在教科书的层次上。故此，作为单纯的基本概念的追本探源式的梳理工作略显不足，这也就使得研究者对各家各派的观点难以获得系统的了解。而从可读性和理论的深入性上来说，本套丛书既适合于初次涉猎该领域的非专业人士、本科生，成为他们的领航性的参考文献，也能够满足于对此领域具有相当知识积累且有一定专深研究的研究者的专业化要求，因此能够将系统性理论的引入与基本概念的拓展齐头并进，可谓一举两得。

需要指出的是，该套丛书以社会科学自诩，而社会科学与自然科学的不同之处就在于它反映了不同于自然科学的文化内涵和根本的价值取向，因此它并不具有自然科学本身拥有的客观性和普世性。毫无疑问，这套丛书是西方社会科学家以西方特有的文化视野和价值取向为基点，看待西方世界和社会的世界观、价值观、人生观的集中反映。对此，我们应该确立批判与扬弃、借鉴与建构并举的思想立场。毋庸置疑，在与西方世界的文化交流与相互学习的过程中，我们不可避免地要接触并吸收西方有益的社会科学文明的普遍性成果，借鉴和利用有益于我国社会主义现代化建设的合理经验以及社会科学研究的分析框架。与此同时，我们也坚决反对食洋不化的崇洋心态和西化倾向，坚持马克思主义的哲学和社会科学观，在坚持学术自主性的“洋为中用”的前提下，实现社会科学的本土化、规范化、科学化。

编者

出版导言

本书是大卫·麦克里兰教授对意识形态的思想源流所作的简洁的勾勒。麦克里兰认为意识形态的研究路径有两种。一种主要存在于英国和法国的哲学中，由特拉西经迪尔凯姆，到 20 世纪的经验主义和结构主义。这一研究路径推崇人的理性，认为惟有自然科学的思想方式才能产生可靠的知识，社会学方法应与自然科学方法一致。另一路径发源于德国，由黑格尔、马克思，经曼海姆至哈贝马斯。这一路径认为自然科学方法不适宜解决社会问题，不存在客观的研究方法，意识形态总是与社会的局部利益相联系的。

麦克里兰教授认为，马克思主义对这两种研究路径采取兼容并蓄的态度，在开拓意识形态理论方面取得了不容置疑的成就，正是由于马克思主义的著作，意识形态才会像今天这样广为流传。但麦克里兰认为马克思主义也产生了一些庸俗的见解。麦克里兰教授

是站在特定的立场从特定的角度进行分析的，对这本书我们也应该采取批判的分析的态度，对其评判作以正确的理解，取其精华，剔其糟粕。

作者旁搜远绍，条分缕析，对各家各派的意识形态学说作了细致的考察，并阐述了自己独到的见解。麦克里兰教授这本著作对我国目前的意识形态研究应该会有所裨益的。在翻译过程中译者力求忠于原文，不当之处，敬请各位读者批评指正。

编 者

2005 年 4 月 20 日

序 言

这本小册子只是想对一个非常艰深的课题作以最简短的介绍。这个题目对社会科学来说指涉广泛，也是具有根本性的，我非常清醒地意识到我仅能触及到其表面。但我希望至少能激发读者的兴趣，因此我附加了进一步阅读的详细书目和大量的参考书目。我非常感谢琼·吉尔（Jean Gil）、加尔布霍·麦克里兰（Gabrielle McLellan）、斯蒂法尼·麦克里兰（Stephanie McLellan）、盖伊·米歇尔（Gay Mitchell）、基思·韦伯（Keith Webb）等对这本书提供帮助的人们。

第二版序言

为跟上不断变化的意识形态，我彻底修改了正文，增加了一个新的章节，并大幅度扩充了进一步阅读书目和参考书目。

大卫·麦克里兰

《西方社会科学基本知识读本》编委会名单

主 编：周殿富 韩冬雪

学术咨议(按姓氏笔画排序)：

万俊人	马德普	马敬仁	丛日云	孙晓春
李 强	任剑涛	应 奇	何怀宏	林尚立
姚大志	胡维革	施雪华	贺照田	高 建
袁柏顺	徐湘林	夏可君	顾 肃	梁治平
曹德本	葛 荃	谭君久	薄贵利	

编 委：孙荣飞 朱海英 刘训练 彭 斌 叶兴艺
赵多方 陆 彬 王 冰 王 新

第一期执行编委：孙荣飞 朱海英

目 录

序言	1
第二版序言	2
第一章 概念的历程	1
第二章 马克思	13
第三章 马克思主义传统	28
第四章 非马克思主义传统	46
第五章 意识形态在美国	65
第六章 科学、语言和意识形态	85
第七章 意识形态和“历史的终结”	106
第八章 结论：意识形态的终结抑或没有终结的意识形态？	119
进一步阅读书目	124
参考书目	133
译者后记	151

第一章 概念的历程

意识形态在整个社会科学中是最难以把握的概念。因为它探究的是我们最基本的观念的基础和正确性。因此，它是一个基本内涵存在争议的一个概念，也就是说，它是一个定义（因此其应用）存在激烈争论的概念。^①

除了一些特例之外，意识形态总伴随着种种贬义而出现。意识形态是一些他人的思想，很少是我们自己的。我们的思想可能是意识形态的，这表明我们几乎本能地排斥它，惟恐我们最珍爱的观念，其基础的构成比我们所愿意承认的更不牢靠。因此，意识形态概念的历史是试图在意识形态讨论的范围之外寻找一个牢固的阿基米德点（Archimedean）的各种尝试的历

① 这个观点可参见最初提出它的论文：W. B. Gallie, 'Essentially Contested Concepts' *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1955 - 6, vol. 56, particularly pp. 171ff. 关于试图界定意识形态的，参见：R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, Pt I; M. Hamilton, 'The Elements of a Concept of Ideology', *Political Studies*, 1987, vol. 35, pp. 18ff; and T. Eagleton, *Ideology*, Verso, London, 1991, Ch. 1.

意识形态

史，也就是寻求一个从之能够观察意识形态的各种杠杆如何发挥作用的不动的点的历史。在主流的马克思主义传统中，确定这个点就是寻求一个特殊的群体或阶级，而这个群体或阶级的代表具有一种非意识形态思想的特殊秉性。启蒙运动（Enlightenment）、唯理论的（rationalist）、经验论的（empiricist）传统，寄希望于一种客观的社会科学，这种客观的社会科学将揭示出意识形态概念的非理性。两种传统都在设想没有意识形态社会的可能性——一个马克思主义社会，在那里不再需要被视为其阶级力量堡垒的意识形态；或者是一个资本主义社会，理性的市场经济的自明准则将加之于自身。但至少从柏拉图（Plato）提到的普罗泰格拉（Protagoras）否认客观真理的可能性起，即已开始折磨人类的相对主义的幽灵拒绝就此作罢。对意识形态的任何考察都难以避免一个令人沮丧的结论，即所有关于意识形态的观点自身就是意识形态的。但若要避免它，就必须或至少通过这样一种说法来加以修正：某些观点比其它观点更是意识形态的。因为所有观点都是意识形态的简单想法遭遇到两个困难：第一，它几近虚无，既然它无所不包，那么也就几乎毫无意义；第二，也是更为致命的是，它包含了与克里特人（Cretan）艾皮米尼地斯（Epimenides）的声明同样的逻辑谬误，艾皮米尼地斯曾声称所有克里特人都是骗子。因此不论在理论上还是在实践上，更具洞察力的方法都是必需的：我们

确实都卷入到既真实而又强有力的意识形态之中；^① 但对这个事实的理解至少能防止我们变成它无意中的牺牲品。

与其它许多类似有争议的术语（民主、表达或自由）不同，意识形态这个词的历史不足二百年。它产生于与工业革命相伴随的社会、政治和思想大变革：民主思想的传播、群众的政治运动，以及那种我们创造了世界我们也就能改造它的观念。根据德国社会哲学家尤尔根·哈贝马斯的说法，这些新的世界观：

是在批判世界的传统的独断解释中产生，声称具有一种科学的品格。然而它们保留了合法化功能（legitimizing function），因而保持着难以分析和公开化的实际权力关系。就是在这种情况下，这种有限意义上的意识形态首次形成。它以现代科学的外貌出现，从对意识形态的批判中获取正当性，从而取代了权力的传统合法性。意识形态和对意识形态的批评同时产生。在这个意义上，不可能存在前资产阶级的意识形态。^②

① 关于意识形态不仅是一种反映而且是引导在其控制下的欲望的积极行为者的观点，参见：J. Elster, 'Belief, Bias and Ideology', in M. Hollis and S. Lukes, eds, *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford, 1982.

② J. Habermas, *Towards a Rational Society*, Heinemann, London, 1970, p. 99. 关于意识形态现代性的类似观点可参见：K. Mannheim, *Studies on the Left*, Routledge, London, 1952, p. 55 和 M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London, 1962, p. 21.

意识形态

传统的信念，正因为它们是传统的，才往往是静态的，依赖于一种有限的、有等级结构的、一以贯之的实体：神话是不竞争的。另一方面，意识形态是一个日益多元化的社会的产物，与服务于局部性利益的竞争性群体相联系。^①传统宗教关注的是，个人的日常生活和彼岸世界的神圣性之间的相互作用，而世俗化的意识形态领域关心的则是此岸世界的转变中的公共方案，这个转变通过诉之于科学和理性显然可以自我证明为合法的。过去社会的系统的神话被继承了下来，构成了一个超越社会世界的既定框架；意识形态是典型的我们自己的创造物，获自于对我们社会的艰辛研究。这种趋势接着又由于政治过程民主化程度的提高而得到加强。工业革命也包含了一场通讯革命，在这场通讯革命中，文化消费大量增加，而与此同时，书籍和报纸却空前便宜。有效信息的增加和它来自极为不同的发源处这一事实意味着，为了弄清楚所有新材料的意义而出现的对它的解释成为有疑问的，存在着相互冲突的框架，也反映着不同的利益。但是，这些框架，或意识形态，尽管它们的起源必定偏于一方，但却都必须有一种普遍的诉求。因为，随着更多的群众参与政治，说服而非只是命令才是今天的秩序。在自由、博爱和平等的时代，惟一有望获得普遍接受的，是建立在理性和科学这些明显的普遍观念基础之上的方法。弗

^① 关于这个方面的精彩论文，可进一步阅读：B. Halpern, ‘“Myth” and “Ideology” in Modern Usage’. *History and Theory*, vol. 1, 1961, especially pp. 135ff.

朗西斯·福山 (Francis Fukayama) 的著作就是最晚近的例子。^①

像许多其它有诱惑性的事物一样，意识形态这个词也起源于法国。尽管它是法国启蒙运动的直接产物，但这个概念却显然植根于有关意义和方向的一般的哲学问题之中，中世纪世界观的崩溃使西欧的知识分子面临这些问题。这些哲学问题受到新教 (Protestantism) 影响的支持。新教主张依靠个人、良心自由和语词的改造力量，而不是重新肯定仪式的存在。然而，最初讨论意识形态的直接先驱是如弗朗西斯·培根 (Francis Bacon) 和托马斯·霍布斯 (Thomas Hobbes) 这样的思想家。在《新工具》(*Novum Organon*, 1620) 这本书中，培根试图描述一种基于观察来研究社会的方法。迄今为止，人类的智慧都被那些他称的幻象——错误的、不理性的观念——所蒙蔽。共有四种幻象：种族幻象 (idol of the tribe)、洞穴幻象 (idol of the cave)、市场幻象 (idol of the market place) 和剧场幻象 (idol of the theatre)。第一种幻象，也就是种族幻象，包括接受那些被传统神圣了的东西或是让情感干扰理性知识之获取的倾向。洞穴幻象指的是个人特殊的视角常常会排斥更为普遍的观点。市场幻象是语言幻象，市场是社会相互影响的象征，这种相互作用经常与现实相偏离，因而市场成了理性理解的障碍。剧场幻象指的是先前时代的独断观念，它们没有任何经验的基础，并不比戏剧编造的好。

培根的幻象理论是现代社会科学的开端。无论是霍布斯和

^① 见 Ch. 7。

意识形态

洛克（Locke）的英国经验主义传统，还是最终产生意识形态概念的法国启蒙运动，都受到它的强烈影响。法国启蒙运动的哲学家与他们的英国前辈们不同，英国的御座和圣坛的权力在先前的一个世纪中已经受到很大的削弱，而法国启蒙运动的哲学家们却不得不同与专制教会结盟的君主专制政体作战。因此，对马基雅维里（Machiavelli）和培根来说，宗教是一种潜在的整合力量，而对领导法国启蒙运动的思想家来说，宗教是通向理性社会秩序的主要障碍。这场社会改革的关键在于理性和自然。正如他们的一位主要代言人霍尔巴赫（Holbach）所说写道的：

人类不幸的根源是其对自然的无知……因而，我们最重要的责任就是寻找那种我们能用以破除错觉，使它们再也不能把我们引向歧途的方法。对这些祸害的补救办法必须到自然本身中寻找；只有在她的充足资源中，我们才能合理地期望找到办法，消除由错误导向和过度热情给我们带来的危害……为了这个目的，必须恢复理性正确的位置……它不能再被偏见的沉重锁链所束缚。^①

破除由教士和国王为维护其权力而加以助长的偏见和谎

^① Baron d'Holbach, *The System of Nature* (H. D. Robinson 译), Burt Franklin, New York, 1970, pp. viiiff.

言，有赖于全能的教育。启蒙运动的思想家有时会承认决定知识的社会因素，如爱尔维修（Helvetius）所指出的，以食草为生的昆虫会倾向于认为羊残忍嗜杀，而以捕羊为生的狼却是完全仁慈的。但一般他们很少回击马克思随后的抱怨，即“关于环境的改变和教育的唯物主义学说忘记了环境是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的”。^① 他们惟一的反应是，对理性力量寄予无限的信任，使偏见失去市场。

启蒙运动的思想家们是 1789 年法国大革命的思想先驱；正是在法国大革命随后的余波中，意识形态这个术语第一次被创造出来。它出现于 1797 年，它的创造者是安东尼·德斯图·德·特拉西（Antoine Destutt de Tracy），革命的国民议会（Convention）曾派一些哲学家负责新创立的法兰西研究院（Institute de France），专门传播启蒙思想，特拉西即是其中的一个。研究院短暂地接受过拿破仑（Napoleon）的支持。拿破仑在他与教会订立协议之前是研究院的名誉院士，但他日益强化的个人专制引起了不和。特拉西在他写于 1801 年至 1815 年的《意识形态原理》中，提出了一种新的观念科学，一种观念学（idea-logy），它将成为所有其它科学的基础。特拉西拒绝了天赋观念的思想，解释着我们所有的观念如何以身体感觉为基础。而摆脱宗教或形而上学的偏见，对思想的起源进行理性的研究，这可能是建立一个正义和幸福社会的基础。因为对个人思想的

^① K. Marx, *Selected Writings*, ed. D. McLellan, Oxford University Press, Oxford, 1977, p. 156.

意识形态

考察会揭示出它们在人类的普遍需求与欲望中的共同起源。这些需求将构成法则的框架，而这些法则在自然的基础上调节社会，并促进相关欲望的和谐实现。自然的和社会的是重合的。而这种重合可由思想起源的理性分析，由意识形态揭示出来。

因而，在它的最初意义上，意识形态这个概念是积极的、进步的。但在拿破仑眼中，它很快就变成贬义词了。当他的政府在已有的宗教支持下向帝制演变时，来自自由派和共和派的意识形态理论家（他们逐渐被人如此称呼）的批评就不可避免了。这是在拿破仑从莫斯科撤退后，对他们一定程度上的谴责：

意识形态，这种模糊不清的形而上学，巧妙地寻找第一原因，希望在此基础上确立人民立法（legislation of people），而不是从关于人类心灵的历史和历史的教训中获取法则，我们必须把我们可爱的法兰西的一切不幸归罪于它。^①

摇摆于肯定的和否定的含义之间，是意识形态概念的全部历史的特点。

意识形态既有其法国起源，也有其德国起源，尽管在这里法国大革命也是一个关键的事件。对于启蒙运动的哲学家来

^① 引自 H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Eugen Reutsch Verlag, Zurich and Stuttgart, 1961, p. 27.

说，据以批判旧制度，以及进行法国大革命的原则是不证自明的。然而，法国大革命的后果——拿破仑登上权力宝座和之后二十多年中欧洲所发生的翻天覆地的事件，似乎既非特别自然，也非合乎理性。此外，工业革命不断加快的步伐，把变化和发展置于这个时代的中心。在德国尤其兴盛的浪漫主义运动（Romantic movement）强调我们将自己的意义注入世界的方式。对特拉西来说，自然界和社会领域对于理性的心灵来说非常清楚的，与他不同的是，德国的浪漫主义者认为，人类根据变化着的环境集体地或单独地创造着他们自己的现实。黑格尔（Hegel）试图给这些思想确立一个系统的思想基础，对他来说，一个特定时代的思想不能自称自身是绝对正确的，因为它们显然都是相对于变化着的历史情境而言的。如果历史有理性、有意义的话，那么它也必定存在于整个历史过程中，而不能从特定的个人或时代的部分性意图中寻找。因为个人的和时代的计划是著名的“理性的狡计”（cunning of Reason）的手段，用以造成通常远不同于原先思想家所期望的结果。黑格尔的这些思想对马克思产生了很大影响，正是结合法国和德国两种思潮的马克思主义将意识形态概念置于政治讨论的前沿。作为黑格尔的信徒，年轻的马克思试图根据社会划分（social division）来解释社会和政治思想上的变化，这种划分是由历史上的人类以不同方式组织他们的生产劳动所引起的。之后，特拉西的实证传统，特别是在恩格斯（Engels）那里，那种努力建立一种关于社会的客观科学的企图就更加突出了。然而无论如何，直到最近几十年，意识形态的研究，无论其企图如何，在很大程

意识形态

度上都是那些以某种方式把自己与马克思主义联系在一起的人们的保留地。

但在二战之后，以特拉西的方式对意识形态进行自以为是的客观科学的研究，在西方，尤其是在美国，再度大为流行。纳粹运动给世界带来了巨大的灾难，斯大林主义极端的行为暴露于世造成许多人幻想的破灭，和苏维埃共产主义对西方民主模式巨大威胁的察觉，这些都促使人们去关注这些观念的根源和力量。毛泽东思想在中国社会特别是在“大跃进”和“文化大革命”中的惊人影响，以及民族解放的观念在如此众多的第三世界国家显而易见的威力，也都强化了这种关注。对这些作家来说，意识形态这个词具有明显的贬义，在思想上它与非理性相联系，而在政治上与极权主义相联系。同时，在美国政治科学中占统治地位的行为主义和英国的语言分析哲学，也巩固了这种憎厌。这两种哲学都有一种强烈的实用主义和经验主义的倾向，即通过对事实和语言惯用法提出更多世俗性的问题来破除普遍存在的思辨。根据这种观点，“意识形态的时代”已经过去了。^① 它属于工业化的特定时期，在这个时期，随着传统社会的崩溃，在相互竞争的群体中产生了大量的思想纷争。纳粹主义，尤其是共产主义，是 19 世纪的产物，与技术性的问题首先要用技术来解决的先进的后工业社会毫不相干。具有

^① “时代”的确定存在争论。对照 H. D. Aiken's *The Age of Ideology*, Mentor, New York, 1956, subtitled *The Nineteenth Century Philosophers* 和 K. D. Bracher's *The Age of Ideologies*, Weidenfeld, London, 1984, subtitled *A History of Political Thought in the Twentieth Century*.

讽刺意味的是，马克思和他的后继者曾付出巨大努力而使之广泛流传的术语，现在被用作反对马克思主义的武器。这种“意识形态终结”的研究路径，显然已受到近三十年来更麻烦事态的严重挑战。要求客观性的主张受到越来越多的攻击。意识形态是一种客观科学的主张本身就可能是意识形态化的猜疑，已获得了根据。女权运动者已经强有力地指出我们传统的理解社会的方式是被非常男性化取向的概念所统治的；^① 绿色政府（the green government）已在质疑技术进步的整个观念；^② 启蒙运动将普遍个体观念作为正确道德判断的源泉，这种主张也受到了那些视特定共同体为道德一致的惟一合理理由的人的怀疑；^③ 而且，最后，更激进的后现代主义的模式，反映着社会中的真理、价值、真实等观念已被广告、消费者的选择和信息技术的混合体所消解。^④

不管“意识形态”这个术语在近两个世纪中如何变化，两

① 参见：D. Coole, *Women in Political Theory*, Wheatsheaf, Brighton, 1988; S. Okin, *Gender, Justice and the Family*, Basic Books, New York, 1988; V. Bryson, *Feminist Political Thought*, Macmillan Basingstoke, 1992.

② 参见：A. Dobson 和 P. Lucardie, *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory*, Routledge, 1993.

③ 参见：A. MacIntyre 的三部曲：*After Virtue*, 2nd edn, Duckworth, London, 1985; *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988; *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990; C. Taylor 对当代个人道德困境的思想背景的权威考察，参见：*Sources of the self*, Cambridge University press, Cambridge, 1985; 对讨论重大问题的论文进行的有益的收集，参见：J. Horton 和 S. Mendus, *After MacIntyre*, Polity, Cambridge, 1994.

④ 极端的例子参见：J. Baudrillard 晚近的著作：*Selected Writings*, ed. M. Poster, Polity, Cambridge, 1988.

意识形态

条主要路径已可加以辨明。一条是意识形态术语本身即是由之产生的特拉西和他的同事的理性主义观点，不过他们乐观的理性主义在盎格鲁-撒克逊世界被浓厚的经验主义加以修正了。这条路径以启蒙运动为开端，经过迪尔凯姆（Durkheim）到近来结构主义和经验主义的修订，它强调社会意见的一致本性，对真理作玄想式的阐释：真理与现实相对应，观察和理性应能使所有拥有善良意志的人，通过运用与自然科学中所确立的方法并非截然不同的社会科学方法，认识这现实。与此相对照的第二条路径起源于德国，最初与黑格尔、马克思联系在一起，经过曼海姆（Mannheim）下溯至哈贝马斯。在这里，强调的不是经验观察，而是创造真理。各种社会被视为被矛盾撕裂开的、变化着的实体，而非由稳定的一致同意结合在一起。不相信存在任何“客观的”方法来决定什么是真实的人，倾向于采用一种融贯的真理理论。这在社会问题上尤其如此，自然科学的方法被认为不适用于解决这些问题。当然，在这明显两极之间还有无限多的立场。分别举出最明显的例子，它们在马克思主义传统内都具有充分的代表性。把这两极结合起来和区分开来的各种方式，将在下面的章节中进行概述。

第二章 马克思

马克思值得用整整一章加以论述，因为正是由于他的著作的影响，意识形态的概念才会像今天这样广为流传。马克思熟知特拉西的著作中将意识形态作为一门有益的观念科学的观点；但他还是将批判的锋芒对着它，而此前拿破仑“模糊不清的形而上学”的讥讽已使这种批判广为流传。保留这种批判性和论证它的不同理由，对马克思主义传统而言意义重大。在马克思自己看来，意识形态的贬义主要包括两个方面：首先，意识形态与唯心主义相联系在一起，而唯心主义作为一种哲学观是和唯物主义相对立的：任何正确的世界观在某种意义上都必定是一种唯物主义观点；第二，意识形态与社会中的资源和权力的不公平分配联系在一起：如果社会的和经济的安排受到怀疑，那么作为其一部分的意识形态也会如此。

马克思创立了正确的唯物主义的社会理论，因而也就为其意识形态概念构建了一个框架，这花费了他不少时间。但他花费了更多的时间去讨论社会的社会经济基础是什么样的，何以有冲突，以及意识形态在这种冲突中的作用。的确，像他的许

意识形态

多核心概念一样，意识形态概念在马克思那里远不清晰：他关于意识形态的评论多为顺便提到的，他从未进行系统的论述。然而主要的轮廓是清晰的。

在早期的著作中，马克思构建了一个背景，他对意识形态的论述就是据此形成的。最初，他对揭示出特定的世界的宗教观念和他的前辈黑格尔所详尽阐述的崇高的国家观念的实质感兴趣。这两个领域都发生了同源的两个过程：第一，这里存在一个从观念到物质现实的运动，而不是相反；第二，这个颠倒的过程在自然而然地掩盖着事物的真实性质。宗教没有认识到“人创造了宗教，宗教没有创造人”。继费尔巴哈（Feuerbach）之后，马克思宣称上帝的观念只不过是人类渴望的投影而已。只要上帝被想象为宇宙的创造者，人类要依赖他的设计，那么人类的真正本性——掌控自己的命运，进行自我创造——就会受到戕害。但宗教并非仅仅是唯心主义的：它植根于有缺陷的现实，同时它又帮助掩盖这一现实。因此，

废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。^①

^① K. Marx, *Selected Writings*, ed. D. McLellan, Oxford University Press, Oxford, 1977, p. 64.

唯心主义的先入之见和随之发生的对现实的遮蔽这种双重过程,在黑格尔的国家观念中同样存在。根据马克思,由于黑格尔从理念(idea)开始并视经验现实为它的表现,因此对黑格尔来说,只要将社会中真实的、难以处理的冲突当做一个和谐的理念整体的最终的组成部分,那么掩盖这种冲突就是可能的。

这样,马克思就为他的意识形态概念建立了背景。他所批评的错误的宗教和政治观念并非仅是谬误:这些颠倒的观念在真实的社会世界中有其基础,这个世界被建造的如此荒谬,以至于要产生这些补偿性幻象。因此下一步就要研究这个社会世界,研究的结果就是马克思所称的“唯物主义历史观(the materialist conception of history)”。他在一本批判与他同时代的德国唯心主义者的主要著作中详细阐述了这个思想,意识形态在这本书中被给予了显著位置,这一点,书名《德意志意识形态》(*The German Ideology*)即可显示出来。这本书也是马克思惟一的一本对社会的和历史的一般理论进行充分论述的著作。

在《德意志意识形态》中,马克思试图阐明他从批评宗教和黑格尔的政治哲学中所得到的倒置的思想:从人类意识出发,并由此推进至物质现实的研究是错误的。正确的进路正与此相反。这个问题的产生不在于错误的观念,而在于产生错误观念的社会现实的畸形本性:“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在,而人们的存在就是他们的实际生活过程……不是意识决定生活,而是生活决定意识。”^① 唯物主义历史观认

^① K. Marx, *ibid.* p. 164.

意识形态

为，人类满足他们的物质需要的方式决定了社会的其它方面。基本的社会过程是食、衣、住物质需要的满足。人们在自然世界中，按照自己的目的，通过劳动过程改造着自然，满足这些物质需要。这个劳动过程——马克思有时称之为“物质实践”（material practice）——是最基本的人类行为，也是任何正确的社会科学的出发点。马克思的总结如下：

思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样……那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。^①

因而，意识形态必须从物质实践来解释。但并非所有的思想都是意识形态的，而且马克思并不想仅仅制造一个特拉西观念科学的更有活力的版本。使思想转化成意识形态的，正是它们与劳动过程所固有的社会和经济关系的冲突性之间的关联。这些冲突在根本上来自两个因素：首先是劳动分工，劳动分工始于智力与体力的分工，它意味着劳动与劳动产品在数量和质

^① Ibid.

量上的不平等分配；第二，这造成了私人财产的存在，以及私人利益和公共利益不再一致的局面。“正是由于私人利益和公共利益之间的这种矛盾”，马克思继续写道：

公共利益才以国家的姿态而采取一种和实际利益（不论是单个的还是共同的）脱离的独立形式，也就是说采取一种虚幻的共同体形式。然而这始终是建立在真实的联系基础之上的。

所有这些的后果是：

国家内部的一切斗争——民主政体、贵族政体和君主政体相互之间的斗争，争取选举权的斗争等等，不过是一些虚幻的形式，在这些形式下进行着各个不同阶级间的真正的斗争。^①

正是它们和阶级斗争之间的联系，以及这种阶级斗争的社会经济基础，使得特定的思想具有了意识形态的力量。社会实际上已被利益的冲突撕裂，但为了不让它崩溃，这些对立被掩盖以思想观念。这些思想观念为社会的和经济的权力的不平衡分配辩护，努力将社会描绘为有凝聚力而非冲突的。因此有马克思著名的论断“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位

^① K. Marx, *ibid.* p. 169.

意识形态

的思想”，^① 因为那些控制了经济的生产和分配的人也控制着思想的生产和分配。马克思用封建制度崩溃以后的欧洲作为例子来说明这个问题，那时日益没落的贵族和正在兴起的资产阶级开始争夺统治权力。这里权力一度被君主、贵族和资产阶级分享，而分权学说为洛克和孟德斯鸠等人精心构建，并被宣布为优良政府的“永恒法则”，尽管在现实中它只反映着追求权力的阶级的地位配置。因此，使思想成为意识形态的，是它们对社会和经济关系的真正本质的掩饰，以及由此而来的对社会中社会资源和经济资源不平等分配的辩护。可见，并非所有思想，而仅是那些掩盖社会矛盾的思想才是意识形态的。因此，包括工人阶级在内的所有阶级都会制造意识形态，但只有这种意识形态才能扩大统治阶级的利益。由于社会和它的阶级结构是不断变化着的，因此，同样的思想会开始或停止成为意识形态。

尽管马克思在《德意志意识形态》中对意识形态作了最充分的论述，但在他更成熟的著作中也谈到意识形态，已经有人宣布在二者之间看到了一个关键性的重点变化。《德意志意识形态》写于马克思正逐渐形成他的思想的时期，因此这本书不包含后来他所阐述的对资本主义社会的特定分析。它的语调是论战式的，全书没有完成，也从未被马克思出版。而且《德

^① K. Marx, *ibid.*, p. 176. 关于统治思想并不真正统治社会中从属的群体，而是在很大程度上为统治精英（*ruling elite*）提供统一性和方向的争论见：N. Abercrombie, S. Hill and Bill Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Allen and Unwin, London, 1980.

意志意识形态》中的某些陈述也被认为太过于简单。“如果在全部意识形态中，人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒现着的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程产生的，正如物象在视网膜上的倒影是直接从人们生活的物理过程中产生的一样”^①。这个论断会给人这样一种印象：意识形态只不过是一种附带现象的幻觉（epiphenomenal illusion），在其中的每个观念都是某种真实“事物”的歪曲反映。^② 在他后来的著作中，马克思确实如此界定他的意识形态概念。在他较早的思想中，如他所援用的照相机比喻中所显示的，马克思视观念为歪曲或颠倒的现实，因为现实本身就是歪曲或颠倒的。在他后来的著作，特别是在《资本论》（*Capital*）中，马克思着力强调资本主义社会的现象形式（phenomenal forms），与作为它们基础的基本生产关系之间的区别。在关于“商品崇拜”的著名段落中，马克思写道：

商品形态所以是神秘的，不过是因为商品中人们劳动的社会性质对人们显现为一种铭记于劳动产品自身之上的客观性质，而生产者和社会总劳动的社会关系，对他们也显现为一种不是存在于生产者之间而是

① K. Marx, *ibid.*, p. 164.

② 见 J. Mepham, 'The Theory of Ideology in *Capital*', in *Issues in Marxist philosophy*, eds J. Mepham and D. H. Ruben, Harvester, Brighton, 1979, pp. 143ff, 和 W. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago University Press, Chicago, 1986, Ch. 6.

意识形态

存在于他们的劳动产品之间的社会关系……那只是人们自己的一定的社会关系，但在人们看来，却表现为一种物品关系的形式。要找一个譬喻，我们只好求助于宗教世界的幻境。在那里，人脑的产物好像是一些独立存在的东西，它们各自赋有生命，互相发生关系，并与人发生关系。在商品界，人手的产物也是这样。^①

因而劳动的社会性质被市场中的个人物品交换所掩盖，而这种交换似乎是自然的和不可改变的。在这里，意识形态被看做为起源于资本主义社会（真实的）的表面关系，这种表面关系是用来掩盖基本的生产关系的。马克思写道：

在竞争中一切都颠倒地表现出来。经济关系的完成形态，那种在表面上、在这种关系的现实存在中，从而在这种关系的承担者和代理人试图说明这种关系时所持有的观念中出现的完成形态，是和这种关系的内在的、但是隐蔽着的基本内容以及与之相适应的概念大不相同的，并且事实上是颠倒的和相反的。^②

在这里，意识形态仍如在早期的观念中一样，用于掩盖和

① K. Marx, op. cit., p. 436.

② K. Marx, *Capital*, Lawrence and Wishart, London, 1972, vol. 3, p. 209.

颠倒人们之间的真正关系。但除此以外，马克思将精力集中于这样一个问题：依据在资本主义社会的日常事务中人们结合在一起的形式，意识形态被生成的方式。《德意志意识形态》与此不同，在这本书中马克思认为意识形态是德国知识分子的产品。^①《资本论》中不太强调幻象，因为意识形态在这里被认为反映某些真实（虽然明显是部分的）事物，而且其本身也被看做一种真实的力量。马克思关于这个问题最著名的实例，是与劳动力市场密切相关的意识形态力量，劳动力市场是：

确实是天赋人权的真正乐园。那里占统治地位的只是自由、平等、所有权和边沁。自由！因为商品例如劳动力的买者和卖者，只取决于自己的自由意志。他们是作为自由行为者缔结契约。所达成的契约是他们给予其共同意志的一种法律上的表达形式。平等！因为他们彼此只是作为商品所有者发生关系，用等价物交换等价物。所有权！因为他们都只支配自己的东西。边沁！因为双方都只顾自己。^②

马克思关于资本主义社会中意识形态的观点集中表现在这里：生产关系中固有的剥削和不平等被流通领域中自由交换的

① 关于‘lived’和‘intellectual’意识形态之间比较的详细论述，见 M. Billig, S. Condor, D. Edwards, M. Gane, D. Middleton, A. Radley, *Ideological Dilemmas*, Sage, Beverly Hills, 1988pp. 27ff.

② K. Marx, *Selected Writings*, p. 455.

意识形态

外表所掩盖，只关注这一点，导致自由、平等一类典型的资本主义意识形态产生。

在考虑马克思论述中的困难之前，先提出两个关涉其思想核心的问题也许是有帮助的。第一，工人阶级在什么意义上（如果有的话）拥有意识形态？马克思自己的思想能否构成一种意识形态？马克思偶尔会给人这样一种印象，这是因为他把思想的意识形态性质与那种认为所有思想都是被社会所决定的观点牵连在一起。例如他在《德意志意识形态》中说道：

人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的，从事活动的人们，他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往（直到他的最遥远的形式）的制约。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。^①

尽管一般的背景也许表明“意识形态”这个词的意思相当特别，但最主要的意思是将意识形态等同于一般意义上的意识。而且，马克思于1859年在《政治经济学批判》（*Critique of Political Economy*）的序言中对唯物主义历史观所作的著名概括中说，考察社会中的社会方面的和经济方面的变革时：

^① K. Marx, *ibid.*, p. 164.

必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。^①

这里再次暗示，似乎包括社会主义在内的所有实践观念都是意识形态的。马克思确实没有对社会决定的思想与意识形态之间作以明确区分，因为他没有清晰地指出什么样的社会决定导致意识形态的思维。然而同样清晰的是，马克思不愿将他的思想当做意识形态描述为意识形态的：他说《德意志意识形态》的写作目标是“共同钻研我们的见解与德国哲学意识形态的见解之间的对立”。^② 他也不相信所有由社会决定的意识都是意识形态的：他甚至在所引用的《政治经济学批判》序言的一段话中，对“可以用自然科学的精确性指明”的“生产的经济条件方面所发生的物质的变革”的研究和“人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些意识形态的形式”之间加以对照。^③ 尽管这也许意味着所有非科学的观念都是意识形态的，然而贬义的意识形态（在马克思那里是最普通不过的）必定排除了这一点。对马克思来说，意识形态并不等同于作为上层建

① K. Marx, *ibid.*, pp. 389f.

② K. Marx, *ibid.*, p. 172.

③ K. Marx, *ibid.*, p. 389.

意识形态

筑的思想，因为上层建筑包括意识形态的和非意识形态的两个部分；例如在《剩余价值论》（*Theories of Surplus Value*）中讨论精神生产与物质生产的关系时，马克思在“统治阶级的意识形态组成部分”与“一定社会形态下自由的精神生产”之间作了区分。^① 后者的实例大概就是资本主义生产所敌视的艺术和诗歌。

概括说来，在马克思看来，作为上层建筑的思想中，只有那些使宗派关系（relations of denomination）永恒化的部分才是意识形态。可见，任何阶级都能产生意识形态，但就工人阶级产生意识形态而言，它是资产阶级意识形态；就它是真正的社会主义意识而言，它不是意识形态，它既非幻象，也非局限于资产阶级社会的表面。

第二个问题涉及的是马克思的意识形态概念与虚假意识（false consciousness）之间简单地等同。^② 首先应指出，马克思从未用过“虚假意识”的措辞：这个用语的最早使用者是恩格斯，他的关于意识形态的不成熟的观点将在下章进行讨论。恩格斯也不常使用，经典的论述是在他写给梅林（Mehring）的信中：

意识形态是由所谓的思想家通过意识、但是通过

^① K. Marx, *Theories of Surplus Value*, Progress, Moscow, 1963, vol. 1, p. 285.

^② 参见：M. Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, Cambridge, 1977, pp. 28ff.

虚假的意识完成的过程。推动它的真正动力始终是他所不知道的，否则这就不是意识形态的过程了。因此，他想象出虚假的或表面的动力。因为这是思维过程，所以它的内容和形式都是从纯粹的思维中——不是从他自己的思维中，就是从他的先辈的思维中引出的。^①

其次，任何企图表明马克思是把意识形态等同于虚假意识的作法，都严重依赖《德意志意识形态》中反对将意识形态作为日常生活的工具，就像反对在马克思后期的著作中将意识形态视做幻象那样。第三，虚假意识这个概念显然既过于黑白分明又太一般化，以致难以包容马克思的意思。太过于黑白分明是因为马克思没有采用正确/错误的二分法；太模糊是因为知道涉及到何种虚假是至关重要的，而马克思的要点通常是这样的：意识形态不是一个逻辑或经验虚假的问题，而是确定真实的方式过于肤浅或会使人误入歧途的问题。^②

马克思的意识形态概念存在几个重要的难点。第一，他的概念的很多重要部分都未清晰界定，因而为歧义留下了空间。例如，围绕照相机比喻的精确意思的讨论显示出，马克思试图通过讨论“倒现”来阐述意识形态，其用意是多么不清楚。因

① K. Marx, F. Engels, *Selected Correspondence*, Progress, Moscow, 1965, p. 459.

② 明确反对意识形态与虚假意识之间具有联系的观点，参见 G. Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Verso, London, 1980.

意识形态

为解决意识形态的问题，显然除了简单地把事物摆正之外，还需要做更多的事情。马克思声称发现黑格尔手足倒置——但这恰恰等于引发与马克思著作中的其它问题一样多的争论。

《德意志意识形态》中的映像和思想太过于机械决定论了，仅仅是一种沿用托拉西和启蒙运动方法的颠倒的经验论。然而，在同一本著作中，马克思宣称，观念是社会世界的组成部分，而不是对它的简单的反映。^①那种据说意识形态加以掩盖和再现的矛盾概念，也是同样模糊：最初是逻辑概念的矛盾概念何以应用于真实世界，也是极具争议的。^② 这种概念的不精确，部分地归因于马克思对意识形态的讨论集中于《德意志意识形态》，而这本书写于他的思想迅速发展的时期，是以不整齐的手稿形式留存下来的，他原想大幅度修改之后再出版。另外两处论述意识形态的显著地方——1859年的《序言》和《资本论》的开头——都非常简短，而且是从不同的角度来写的（更不要说存在疑问了）。因而马克思对意识形态的处理与其说是一个充分展开的理论，不如说是“一连串的真知灼见”。^③

第二，马克思的意识形态概念是他的唯物主义历史观总理论的一部分，这个理论是众所周知难以准确描述的。社会经济

① 进一步参见：W. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago, 1986, Ch. 6; T. Eagleton, *Ideology*, Verso, London, 1991, pp. 70–80.

② 参见 L. Colletti, 'Marxism and the Dialectic', *New Left Review*, 1975, vol. 93.

③ B. Parckh, *Marx's Theory of Ideology*, Croom Helm, London, 1982, p. 219.

的因素不可能是惟一的决定形式，因为同样的社会经济环境对不同的事物起着不同的决定作用。怎样给予社会经济因素以特殊地位——由于历史观是唯物主义的，它就必须有特殊地位——而又不滑入一种粗糙的还原论（reductionism），是马克思主义的一个重要问题。被马克思所使用的基础和上层建筑这一历来是空间上的隐喻被深深地误解了，许多后来的马克思主义者花费了很大气力去更正它——如我们将在下章看到的那样。

第三，马克思的唯物主义历史观和其中的意识形态概念，被当做一种批判工具，用于揭穿其他人的虚假概念。但他是怎样表明他自己的概念本身不是意识形态的呢？尽管马克思还没有像曼海姆一样面临“你也一样”的处境，但显然科学和意识形态之间的区别并不像他有时暗示的那样黑白分明。他可以宣称，通过坚定地站在无产阶级立场上他已避免了相对主义，但这个立场本身已被证明有数处是虚假的。然而，更为致命的说法是，马克思不是太无产阶级而是他太资产阶级化了。他的乐观理性主义、他对科学技术的强调、他的欧洲中心主义都是高度的维多利亚式资本主义（Victorian capitalism）的产物，20世纪的马克思主义者如何修正和改进他所强调的许多重点，是我们正要转向的。

第三章 马克思主义传统

当从 19 世纪进入 20 世纪，马克思的思想被系统化为一种群众运动的学说，这意味着马克思主义意识形态概念中的进化论演变为从属于政治因素的了。应该记住的是，马克思用很大篇幅来讨论意识形态的《德意志意识形态》直到 20 世纪 20 年代中期才出版。在这段期间马克思主义对意识形态的探讨主要在三个方面取得了进展。第一，第二国际的马克思主义将马克思的思想简单化为经济决定论（economic determinism）的一般学说，这会使意识形态与虚假意识的等同更为突出；第二，与之形成强烈对照的是，列宁的意识形态概念被剥去了否定涵义，社会主义的或马克思主义的意识形态观出现了；第三，由于革命运动在西方未能获得充分的发展，在诸如葛兰西（Gramsci）和阿尔都塞（Althusser）等西方的马克思主义者当中，意识形态是比迄今可以想见的更为强大而独立的力量的印象逐渐增强，并因此给予了它更多的注意和重视。

马克思理论的系统化和通俗化（在最好的字面意义上）的首要完成者是恩格斯。他提到意识形态的地方远多于马克思

(《德意志意识形态》除外), 且是在哲学和历史讨论的一般的过程中, 而不是作为特定分析的陪衬。在他试图阐明唯物主义历史观的努力中, 他屡屡提到意识形态。在写于 19 世纪 90 年代晚期的一系列著名信件中, 他将经济的、政治的与意识形态的联系区分开来, 并指出, 尽管前两者都能影响第三者, 但在最终的意义上经济决定它们:

人们自己创造自己的历史, 但他们是在既定的、制约着他们的环境中, 在现有的现实关系的基础上进行创造的, 在这些现实关系中, 经济关系不管受到其他关系——政治的和意识形态的——多大影响, 归根到底还是具有决定意义的, 它构成一条贯穿始终的、惟一有助于理解的红线。^①

沿用马克思 1859 年基础—上层建筑的隐喻, 恩格斯构建了意识形态的等级 (hierarchy of ideology), 将哲学和宗教——与政治和法律相比较——称为“更高地悬浮于空中的意识形态的领域”,^② 恩格斯有时将政治和法律从意识形态领域中完全排除出去, 给人的印象是, 他以为意识形态愈是意识形态的, 愈要远离物质经济基础, 愈是接近上层建筑的顶端。

^① K. Marx, F. Engels, *Selected Correspondence*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1962, p. 467.

^② K. Marx, F. Engels, *ibid.*, p. 423.

意识形态

意识形态与虚无缥缈东西的这种联系，是由于 19 世纪晚期理性主义和唯物主义及其与唯心主义在方法论上的尖锐对立，对恩格斯的有所影响而产生的。根据恩格斯，历史是“按照自然进程的方式前进的，并且遵循同样的运动规律”，^① 唯物主义就是以认识到这一点而开始的。恩格斯主要的哲学上的对手杜林（Dühring）是意识形态的，因为他采用了一种“不是从对象本身去认识某一对象的特性，而是从对象的概念中逻辑地推论出这些特性”^② 的先验主义的方法。杜林的思想是“纯粹的意识形态”，“它不是从现实本身推论出现实，而是从观念推论出现实”。^③ 根据这种观点，意识形态是排外的，充满着与现实相对立的思想：

任何意识形态一经产生，就同现有的观念材料相结合而发展起来，并对这些材料作进一步的加工；不然，它就不是意识形态了，就是说，它就不是把思想当做独立地发展的、仅仅服从自身规律的独立存在的东西来对待了。^④

① F. Engels, *Anti - Dühring*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1971, p. 418.

② F. Engels, *ibid.*, p. 134.

③ F. Engels, *ibid.*, p. 135.

④ F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1968, p. 55.

或者，在已提到的引文中，当恩格斯将意识形态等同于虚假意识时，他把观念描述为一个思想过程，在这一过程中，思想家

从纯粹的思维中——不是从他自己的思维中，就是从他的先辈的思维中引出思维过程的内容和形式。他只和思想材料打交道，他毫不迟疑地认为这种材料是由思维产生的，而不去进一步研究这些材料的较远的、不从属于思维的根源。而且他认为这是不言而喻的，因为在他看来，一切行动既然都以思维为中介，最终似乎都以思维为基础。^①

这个观点建立在一种形而上学的唯物主义之上，这种唯物主义被认为是与意识形态相对立的。意识形态的虚假，与其说是由于其起源或功能，不如说由于其本体论的地位，以及处理并不存在的事物的倾向。

不过，在恩格斯那里，意识形态和无知之间也有一种强大的联系，这反映了科学的理性主义的影响。意识形态思想家的虚假意识是因为“推动它的真正动力始终是他所不知道的，否则这就不是意识形态的过程了。因此，他想象出虚假的或表面的动力。”^② 恩格斯这里的例子是来自他称之为“人们关于他

① K. Marx, F. Engels, *Selected Correspondence*, 1962, p. 459.

② K. Marx, F. Engels, *ibid.*, 1962, p. 455.

意识形态

们本身和周围的外部自然界的错误的、最原始的观念”的宗教。^① 恩格斯对意识形态的论述显然遇到了和马克思同样的困难。这些困难在恩格斯那里由两个进一步的附加所构成的：第一，作为多种因素相互作用的唯物主义历史观的拙劣版本的发展，意识形态在其中被整个地置于上层建筑的顶端；第二，引入了以辩证唯物主义形式出现的唯物主义形而上学。辩证唯物主义助长了一种视意识形态为十分简单虚假的狭隘观点。与马克思相比，强调这两方面的后果是倒退的，因为它们二者都忽视了意识形态的力量和微妙。

由于恩格斯将意识形态与脱离现实的思想，以及无知相联系，他显然是坚持了一种否定的意识形态观。但他有时像马克思在 1859 年那样泛泛地谈及“意识形态的上层建筑”，^②有时给人一种意识形态仅是被社会所决定的思想的印象。但第一个明确地宣布马克思主义本身就是意识形态的人是艾沃德·伯恩斯坦（Edward Bernstein），他试图修正马克思的思想的意图在 1900 年前后变得非常明显。伯恩斯坦这个论断的基础是一种修正主义观念（revisionist idea），即马克思主义是建立在一种道德观念基础之上的，和一种奇怪的理由，即马克思主义一定是一种意识形态，因为它由观念构成，观念从定义上说就是意识形态的。因而，社会主义的国家和社会概念充满了意识形态。包括社会主义在内，没有一种政治纲领可以没有“好的意

① F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, p. 55.

② F. Engels, *Anti - Dühring*, Moscow, 1971, p. 135.

识形态”。^①

如果说是伯恩斯坦在哲学上对马克思主义所做的相当糟的修正，导致他将马克思主义描述为意识形态的，那么列宁的情况正相反。对他来说，阶级斗争的尖锐化使他认为每个阶级（包括无产阶级）均有一种意识形态的立场。这样，意识形态就失去了否定的涵义：思想不是由于它们是意识形态的，而完全是由于它们可能服务的阶级利益而有所欠缺。在《怎么办？》（*What is to be done?*）这本小册子的著名段落中，列宁表述了这个思想，他说道：

那么问题只能是这样：或者是资产阶级的意识形态，或者是社会主义的意识形态。这里中间的东西是没有的（因为人类没有创造过任何“第三种”意识形态，而且一般说来，在为阶级矛盾所分裂的社会中，任何时候也不能有非阶级的或超阶级的意识形态）。因此，对于社会主义意识形态的任何轻视和任何脱离，都意味着资产阶级意识形态的加强。^②

对列宁来说，意识形态的两种截然不同的形式不同于相关的阶级意识。后来在《怎么办？》中，他提出“各国的历史都

① E. Bernstein, *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, Berlin, 1901, p. 282.

② V. Lenin, *Selected Works*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1963, vol. 1, pp. 156f.

意识形态

证明：工人阶级仅靠自己本身的力量，只能形成工联主义的意识（trade - union consciousness）。"^① 因此，社会主义意识形态必须是，由对政治现实有深层把握的专业革命人士从外部灌输到工人运动中去。这样做的理由在于，工人阶级若只剩他们自己就会屈从于资产阶级意识形态：“工人运动的自发发展，就恰恰是使它受资产阶级意识形态的支配……因为自发的工人运动也就是工联主义的运动，也就是纯粹工会的运动，而工联主义正是意味着工人受资产阶级的思想奴役。”^② 取代它的意识形态只能是由社会主义的知识分子所创造，因为资产阶级意识形态是统治的意识形态：它持续如此之久以至于好像是观察社会的理所当然的方法，只有一个先锋党的出现才能给工人们指出正确的方向。而且，马克思主义是一种科学的意识形态，因为它与客观现实相符合。布尔什维克（Bolsheviks）1917 年的成功意味着，列宁对什么是意识形态的简单化的论述成为几代人的马克思主义的正统学说，特别是他的“中立的”意识形态概念使它失去了所有的批判的分析力量。

列宁的意识形态观点也许过于简单，但在他的匈牙利共产主义同事乔治·卢卡奇（Gorg Lukacs）的著作中，意识形态取得了一种更为精致的形式。首先，显然，卢卡奇的意识形态概念与列宁的具有同样的广度。在某些段落中，卢卡奇好像确实将意识形态等同于虚假意识，例如他说：“在过去的阶级斗争

① V. Lenin, *ibid.*, p. 149.

② V. Lenin, *ibid.*, p. 157.

中，各种各样的意识形态、宗教、道德和其它形式的虚假意识是决定性的。”^①但这种等同并不适用于所有的意识形态，而只是它的特定的阶段。决定一种观点正确性的不在于它是否是意识形态的，而在于主张它的阶级的结构位置：“资产阶级不可能完善它的基础科学，他们自己的阶级科学……导致资产阶级意识转变成‘虚假’意识的障碍是客观存在的，就是自身的阶级境遇。”^②无产阶级先进的阶级地位并未使自己的观点更少意识形态，它仅是使它们更科学。卢卡奇甚至提到无产阶级的阶级觉悟程度是意识形态成熟的标志。对他来说，唯物主义历史观是一种意识形态，但不仅仅是一种意识形态：它是“无产阶级努力解放自己的意识形态表达”。^③因而，无产者的意识形态的正确性存在于将来：它将在实践中被证明是正确的。

卢卡奇与列宁的不同之处在于他们对资产阶级和无产阶级意识形态区别的论述上。无产阶级在登上世界舞台之前，对世界的理解受一种现象的阻碍，即卢卡奇所宣传的“物化”(reification)。这里卢卡奇显然是借助了马克思在《资本论》中对商品拜物教的分析，在那里人与人之间的社会关系在主观和客观两方面都变为商品之间的关系。物质世界通过似乎独立于它们的客观法则统治人类；人类因此变成了客体，变成了建构他们生活过程的消极旁观者。从劳动的经济分工开始，卢卡奇

① G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, London, 1971, p. 224.

② G. Lukacs, *ibid.*, pp. 5ff.

③ G. Lukacs, *ibid.*, pp. 258f.

追溯了国家和现代官僚制度的“物化”的过程——这里从韦伯那里借用了工业社会固有的“合理化”概念。

根据卢卡奇，“物化”的概念与整体性概念相联系。“物化”的一个后果是“每一个整体形象的破坏”。^①劳动的专业化和社会普遍的原子化意味着，人和他们周围的世界被视为离散的、孤立的实体，它们之间没有本质联系。资产阶级总是如此观察事物的，因为对他们的生活方式来说，关注于某些部分而不关注整体是必要的。

迄今为止，物化进程的核心动力一直都是无处不在的客体性（objectivity）：在一个物化的世界中没有主体，没有真正的选择。然而，被压迫者为了解放自己，被迫站在整体的立场上，并询问各个部分是否像它们看上去那样只是客体并不可改变。卢卡奇认为，资本在社会中的演变并没有达到这样一个时刻：无产阶级能摧毁物化并变成历史进程的主体和创始者。因而，对列宁来说，资产阶级意识形态的力量在很大程度上是由于它对传播其思想的机构的控制。而对卢卡奇来说，无产阶级从属的意识形态更多地根源于资本主义社会经济的和社会的组织本身。

卢卡奇对社会意识形态论述的困难在于，它太过于抽象，缺少任何经验的证明。因为无产阶级不是他自己的创造者——它是被资本主义的生产方式所创造出来的。而且除了认为只有党能代表无产阶级“被赋予的”阶级意识（“ascribed” class

^① G. Lukacs, *ibid.*, p. 103.

consciousness) 的极“左”观点之外，卢卡奇没有关于无产阶级如何发展它自己意识的理论。因为卢卡奇大谈特谈的无产阶级的阶级意识，并不一定是有可感觉到的存在。它仅仅是“与他们的客观情境相适应的思想和感情。”卢卡奇继续写到，“因此，这种意识”，

既不是组成阶级的单个个体所想到或感觉到的东西的总和，也不是它们的平均量。然而作为整体的阶级的具有历史意义的行动最终仍决定于它的意识，而不是个人的思想——这些行动也只有借助于这种意识才能被理解。^①

这里卢卡奇的唯心主义方法与恩格斯的唯物主义成为鲜明对比。恩格斯努力给其意识形态概念以唯物主义基础，有时几乎将马克思主义等同于自然科学。卢卡奇则在相反的方向上前进，他认为自然科学和社会科学之间存在着一条鸿沟，尤其是他给予了意识形态一种不可抗拒的力量。居于上层建筑之巅，软弱无力地反映现实的意识形态，到卢卡奇那里变成了历史的动力。但这种对意识形态的阐释，是以自己的方式远离物质现实，与恩格斯的一样。由于安东尼奥·葛兰西（Antonio Gram-

^① G. Lukacs, *ibid*, p. 51. 卢卡奇的方法应用于文学和哲学的一个精彩例子，参见 Pascal 和 Racine 的对悲伤的世界观的研究，Pascal 和 Racine 将这种世界观看做他们的阶级的社会权力下降的表达，L. Goldman, *The Hidden God*, Routledge, London, 1955.

意识形态

sci)，马克思主义对意识形态的讨论到达了另一个高度。葛兰西沿用列宁和卢卡奇所勾画出的肯定的或中性的意识形态概念，但他用相当多的篇幅来讨论意识形态概念和其历史细节及当代影响。这里还有另外一个不同：列宁和卢卡奇写于马克思主义成功的高潮时期；而葛兰西对意识形态进行思考时，马克思主义在西欧处于低潮，斯大林主义在俄国开始兴起。因此，其论述缺少自信，更多的是顺从式的分析，甚至是如葛兰西名言中所说的“知识界的悲观”，不管其中带有多少意志上的乐观主义。给予意识形态以更多注意，并更多地将其当做理论讨论的问题而非实际的政治活动，是西方马克思主义的总体特点。

与列宁和卢卡奇不同，葛兰西确实考虑过意识形态的否定概念，不过抛弃了它。他这样做的理由是，否定性的意识形态概念太过于具有还原论色彩了。他如下列举了导致这个错误的步骤：

- (1) 把意识形态看做不同于结构的东西，并断言不是意识形态改变结构，而是结构改变意识形态；
- (2) 断言一种既定的政治解决办法是“意识形态的”——也就是说，不足以改变结构，虽然它自认为能够这样；断言它是无用的、愚蠢的等等。
- (3) 人们然后转而断言每种意识形态都是“纯粹

的”现象，无用而愚蠢等等。^①

显然在恩格斯和布哈林（Bukharin）的著作中，这个过程的结果是“这个词语的糟糕意义已经传播开来，结果是对于意识形态概念的理论分析被改变了、变质了。”^② 葛兰西因此在有机的意识形态（organic ideology）和任意的意识形态（arbitrary ideology）之间作了区别。有机的意识形态对于一种既定的历史结构是必不可少的，有机的意识形态“组织人民群众，创造这样的领域——人们在其中进行活动并获得对其所处地位的意识，从而进行斗争”。^③ 葛兰西的这种广义上的意识形态范例是宗教。在他看来，宗教如意识形态一样创造“一种世界观和相应行为准则之间的信仰统一体”。^④

尽管葛兰西指出了意识形态中“常识”（common sense）的性质，他也强调知识分子在几乎是创造意识形态中的作用。葛兰西在这里对传统的知识分子（traditional intellectual）和有机的知识分子（organic intellectual）作了区别。传统的知识分子是那些错误地认为自己是自主的社会阶层，并且他们好像体现了一种超越于社会政治变革的历史连续性。比如作家、艺术家、哲学家，特别是传教士。他们是在那些赋予其生命的生产

① A. Gramsci, *Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare and G. Nowell-Smith, Lawrence and Wishart, London, 1971.

② A. Gramsci, *ibid.*

③ A. Gramsci, *ibid.*, p. 377.

④ A. Gramsci, *ibid.*, p. 326.

意识形态

方式消失之后的幸存者。他们与濒亡的历史阶层相联系，但仍自称拥有一定程度的独立性，这一事实导致产生出一种意识形态，这种意识形态通常具有唯心主义倾向，以掩盖他们事实上的过时。传统知识分子概念主要是一种历史学上的概念，与此相比，有机的知识分子概念更多的是一种社会学概念。知识分子的有机程度是由他或她所属的组织与组织所代表的阶级之间联系的紧密程度来衡量的。有机的知识分子表达着他们的阶级在政治、社会和经济领域的集体意识和意识形态。

葛兰西还将意识形态与从列宁和卢卡奇那里继承下来的领导权（hegemony）概念紧紧联系起来。卢卡奇重点指出资产阶级怎样获得实际上是整个社会对其统治的认可：资产阶级通过如此组织生产关系，使其统治看起来是自然的。葛兰西接受了这个观点，并将它与他对知识分子作用的强调结合在一起：

历史上进步阶级的知识分子在特定的条件下具有这样一种吸引力，致使他们归根到底要以制服其他社会集团的知识分子而告终；从而，他们借助于心态（虚弱等等）的联系和往往是关于社会角色（技术——法律、社团等等）的联系，在所有知识分子中间建立了一个团结一致的体系。^①

换句话说，统治阶级的世界观被它的知识分子传播得如此

^① A. Gramsci, *ibid.*, p. 60.

彻底，以致变成了整个社会的“常识”和它居于其中的“情感结构”（structure of feeling）。^① 韦伯所分析的官僚和技术理性主义是资本主义意识形态领导权的一部分，这种意识形态领导权压制工人阶级的任何创造或革新的主动性。葛兰西认为，统治阶级在极大的程度上可不求助于暴力而维持其统治，他将这种统治的实现视为其理论的核心：“甚至可以断言，目前马克思主义的本质特征正在于历史政治上的领导权概念。”^②

这个意识形态的领导权概念是葛兰西对资本主义怎样存活于西方资产阶级民主之下的疑惑的解答。而且，当资产阶级继续实施这样一种文化领导权时，无产阶级革命是不可能的。工人阶级要确立自己的文化领导权，就必须超出只为自己狭隘的宗派利益而进行的斗争：必须使自身表现为社会整体利益的代表。没有工人阶级知识分子的积极参与，无产阶级反向领导权（counter-hegemony）的建立是不可能的。党（Party）在这里也是一个必要因素。对于党，葛兰西的视野比列宁广阔得多。他认为党要像夺取政权那样全力进行意识形态和文化的斗争。葛兰西深信，列宁主义的战略忽视了资产阶级的意识形态领导权，不适用于西方发达的工业国家。因而他主张一个政党应是一个教育机构，它能提供一种反向文化（counter-culture），这种反向文化的目标是在直接夺取国家权力之前，在市民社会的

① 参见：R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977, Pt. II Ch. 9 and also Ch. 6.

② A. Gramsci, 引自 A. Davidson, *Antonio Gramsci*, Merlin, London, 1977, p. 260.

意识形态

主要方面（与直接的政治机构相对而言）取得优势。与列宁和卢卡奇都不一样的，他对意识形态感兴趣，不仅是由于它作为系统的政治意识形态所具有的高度理性化的形式，也因为它是宗教，是“常识”，甚至是民俗习惯。因此，他的著作就成了沟通古典马克思主义与将在第六章讨论的意识形态和日常生活关系的研究桥梁。尤其是葛兰西打破了在布尔什维克传统非常突出的自发意识与社会主义意识形态之间严格的两分法，并有助于强调意识形态在当代社会复杂的弥漫现象。

最后，必须提到法国哲学家路易斯·阿尔都塞（Louis Althusser）对马克思主义意识形态观所做出的贡献。他的贡献包括两个重要的思想。第一个是坚定的社会决定论观点，这种观点简单地将人们视为社会角色的承担者，一点也不是自主的主体。第二个是对意识形态与科学所做的严格区分。在这两个思想中，阿尔都塞作为一个反人类主义者和反历史主义者，与卢卡奇有鲜明的不同。

阿尔都塞与卢卡奇一样反对任何一种作为虚假意识的意识形态概念。这部分原因是因为他的兴趣主要不在于意识形态可能的虚假，而在于意识形态所执行的功能；更为重要的是，他并不将意识形态看做是人们心灵的产物，而是看做一种半物质（quasi-material）的存在，意识形态规定了人们思考的内容，在我们的社会中体现为他所谓的“意识形态的国家机器”，如教育、贸易联盟和学校等。他将这个思想表达如下：

在意识形态中，人们真正所要表达的不是他们自

身与其生存条件之间的关系，而是他们实现他们与他们的存在条件之间关系的方式。这预先假定了一种真正的关系和一种“虚构的”、过时的关系。^①

因而意识形态不仅是现实的一种虚幻表现：它是人们实现他们与现实关系的方式。阿尔都塞引用下面这个事实作为一个例子来说明：

在自由这一意识形态中，资产阶级以一种直接的方式实现它与其存在条件的关系：也就是说，它的真实关系（自由资本主义经济的法则），与一种虚构的关系（所有的人都是自由的，包括工人）结合在一起。它的意识形态就是由这种关于自由的文字游戏构成，这种自由暴露了资产阶级试图迷惑它的剥削（自由！）对象的愿望，以自由为枷锁使他们处于奴役之中，这是资产阶级实现其阶级统治权的需要，这就是被剥削者的自由。^②

因此，意识形态的一个典型特征就是使人们相信他们的自由和自律：“所有的意识形态都有‘指定’具体的个人为主体

① L. Althusser, *For Marx*, Allen Lane, London, 1969, p. 233.

② L. Althusser, *ibid.*, pp. 234f.

意识形态

的功能（这种功能也在规定意识形态）。”^① 主体在这里有两层含义：一是独立的个人；一是“服从于更高的权威，因而被剥夺了除自由地屈服之外的所有自由的主观存在”。^② 根据这种悲观的观点，意识形态必然使我们成为我们自身的奴隶。

阿尔都塞也相信（某些种类的）意识形态是社会的永久性特征。这里他受到弗洛伊德（Freud）的强烈影响，宣称“意识形态是永恒的，就像无意识一样。”^③ 意识形态是一个社会的黏合剂，它巩固着当代资本主义社会的阶级统治体系。然而，

人类社会隐藏了意识形态作为对他们的历史代谢和生命必不可少的基本成分和环境的一面。只有一个意识形态的世界观才会想象没有意识形态的社会，接受一种乌托邦思想，这种乌托邦思想认为，存在一个意识形态（不仅是它的历史形式的一种）将消失的世界……历史唯物主义不能想象，甚至是一个共产主义社会，可以没有意识形态而存在。^④

因为甚至共产主义社会也需要黏合剂。

阿尔都塞的意识形态观的第二个重要特征比较容易描述。

① L. Althusser, *Lenin and Philosophy*, London, 1971, p. 160.

② L. Althusser, *ibid.*, p. 169.

③ L. Althusser, *ibid.*, p. 152.

④ L. Althusser, *For Marx*, London, 1977, p. 232.

就是他意识形态和科学所做的鲜明对比。科学通过批评意识形态，以一种完全不同的方式提出问题，从而也就得出一个不同的结论。认识论在根本上从社会学中分离了出来：科学理论的真实性和并不依赖于作为方法和理论证明的历史，而像数学理论的真实性和本身是内在的和特有的。阿尔都塞心目中的主要科学是马克思主义，尽管他愿意将精神分析学也纳入这一种类。不幸的是，他并未告诉我们如何判断一种理论是或不是科学的——许多人认为马克思主义和精神分析学是非科学思想的最好例子。

阿尔都塞的大量论述都是晦涩难懂、含混不清的。然而，它确有一项优点，即将意识形态与一种制度背景（institutional context）及日常实践联系起来。但意识形态与科学的尖锐对立仅仅是他的一个论断，列宁将工联主义意识与通过党而获得的科学相对立，阿尔都塞由此所受到的对这一论断的启发比其它任何观点都要多。更为重要的是，他的理论中过分的结构决定主义没有为人们的自律行为，特别是他们对他们身处其中的结构的反思，以及他们对它有所作为的可能性留有余地。^① 由于阿尔都塞和葛兰西的努力，建立在马克思本人的某些思想之上的马克思主义意识形态开始吸收某些非马克思主义的方法，这是我们正要讲到的。

^① 这个观点的精彩论述，参见：W. Connolly, *Appearance and Reality in Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, Ch. 2.

第四章 非马克思主义传统

注重马克思主义意识形态观是有原因的，因为直至近来，对意识形态的讨论在非马克思主义的社会的和政治的思想中并不突出。尽管如此，与在上一章讨论的马克思主义思想家相比较而言，一般的社会科学也有重大的发展，影响着对意识形态的理解。例如，（与马克思一样）同是社会学创始人的两个思想家——韦伯和迪尔凯姆——进行了关于思想的起源和有效性的讨论，对后来的意识形态研究做出了重大贡献。韦伯是盎格鲁-撒克逊世界后来的经验研究的创始者；而迪尔凯姆则是结构主义分析的先驱。世纪转折之时开始的精神分析学对促成这种讨论贡献了它的悲观主义。最后，我们将在卡尔·曼海姆身上回到德国的历史主义传统，曼海姆提出了一套内容全面的意识形态理论，这套理论仍是今天讨论的参考点。

韦伯很少提到“意识形态”这个词。如我们在前一章所看到的，他关于日益增强的官僚主义和合理化的“铁笼”的论述，甚至对卢卡奇这样与众不同的思想家都有深刻的影响。但是，他长期又有很大保留地寻求政治中的客观性，这又勉强将

他置于从德斯特·德·特拉西到当前大部分盎格鲁-撒克逊政治科学的民主传统中。韦伯清醒地意识到，马克思主义意识形态概念的潜在破坏力会转向马克思主义者自己——这一点后来被曼海姆详细阐述。他写道：“唯物主义历史观不像计程车一样可以随意出入，因为一旦进入其中，甚至连革命者自己都不能随意离开。”^① 韦伯进而摒弃这样一种想法，即对不受“特殊的”、“片面的”观点限制的“社会现象”进行“绝对的”、“客观的”科学分析，而这些现象是或隐或显、有意无意地根据这些观点，为解释的目的被选择、分析和组织的。^② 然而他相信，一种价值中立（value-free）的社会科学至少是一种正当的目的。不管思想家的特殊价值和偏见，他们的结论应当用语恰当，大体上应能为每个人——他不恰当地说，甚至为中国人——所理解。在战后几十年中，韦伯思想的这个方面在战后的几十年中被众多的美国的意识形态的研究片面地接受，而且被大张旗鼓地加以贯彻。

如果说韦伯对意识形态的研究有时似乎是模糊不清的，那么迪尔凯姆则坚定地立足于培根和意识形态理论家（ideologues）的传统之中。在《社会学方法的规则》（*The Rules of Sociological Method*）中，意识形态是与科学尖锐对立的。“意识形态方法”存在于“运用概念来指导对事实的整理，而不是从

① Max Weber, 'Politics and Belief', *Gesammelte Politische Schriften*, Kaiser, Munich, 1921, p. 446.

② Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Free Press, New York, 1946, p. 72.

事实中得出概念。”^① 另一方面，科学是对社会事实的研究，这些社会事实“构成一个固定的客体、永恒的标准，这一标准总是要传给观察者，它不为主观印象或个人观察留下余地”。^② 迪尔凯姆对一些成见的社会根源不感兴趣，而是像培根（他明确地提到培根）那样，将它们视为人类心灵与生俱来的倾向。在他最著名的成熟的著作《宗教生活的基本形式》（*The Elementary Forms of the Religious Life*）中，迪尔凯姆的确探索宗教在社会结构中的起源，并将其理解为社会整合的一个因素。在某种意义上，他将宗教形式与社会形式看做是同一的。尽管这里迪尔凯姆并没有用“意识形态”这个词来描述宗教，但它似乎是适用的，而且至少在乍看之下，与他早期对意识形态培根式的分析不相容。但迪尔凯姆可能会说他正将宗教视为一种社会事实，他的社会学正努力通过确立它作为社会自身集体表象（collective representation）的社会功能，来推翻关于宗教的虚假观念。无论如何，由于他高度强调客观的结构，拒斥德国历史传统的主观性，在很大程度上他就为战后世界的意识形态的社会学讨论奠定了基础。

无论韦伯，还是迪尔凯姆，都不能被描述为他们对成为马克思特点的理性具有信心；但至少他们对社会进步的可能性相当乐观，并因而称得上进步的思想家。但 19 世纪末也出现了

① E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, ed. S. Lukes, Macmillan, London, 1982, p. 86.

② E. Durkheim, *ibid.*, p. 82.

对理性力量存有深刻误解的思想潮流，这种潮流在解释人类信仰和行为时给予了非理性以显要的位置。这种观点有强烈的保守含义。它的最杰出的代表是西格蒙德·弗洛伊德和魏弗托·帕尔托（Vilfredo Pareto）。他们的影响至今仍同过去一样强大。

众所周知，弗洛伊德的主要思想与意识形态研究并无直接联系。精神分析学研究个人精神。弗洛伊德主要从个体心灵（individual mind）中寻找压抑（repression）的概念——借此自我将难以接受的本能冲动置于无意识领域，弗洛伊德又从个体心灵中寻求合理化的概念——借此强迫性神经机能症（obsessional neuroses）的真正原因被一种次要动机的说明所隐藏。然而，弗洛伊德的思想确实有社会的和政治的含义。的确，当考虑这些含义时，他假设“我们的每件事情都以群体精神（psyche of the mass）为基础，而群体精神过程的发生与在个体的精神生命中一样”。^① 确实，阿尔都塞的意识形态概念在很大程度上以潜意识为它自身的前提，阿尔都塞和这种观点怎样从弗洛伊德那里演变出来是引人注目的。因为弗洛伊德相信政治的基本因素是群众与领导者之间的性关系（erotic relationship），而且意识形态的功能是加强统治者与被统治者之间的力比多联系（libidinal ties），这种联系会加强对权威的肯定态度。弗洛伊德在考察教会和军队这类人为群体（artificial group）时声称，能够生存下去的群体必须有“许多彼此之间相互一致的平等的

^① S. Freud, *Totem and Taboo*, Penguin, Harmondsworth, 1939, p. 156.

意识形态

个体，和一个高于所有成员的人物”。^① 因此，弗洛伊德修改了流传甚广的将人类视为“兽群”的描述，而主张人是“一种群居动物，群体中的个人被一个领袖领导”。^② 这个观点最清晰地表述在《图腾与禁忌》（*Totem and Taboo*）中，在这本书中，弗洛伊德固执地将政治权力的起源和维护问题置于恋母情结（Oedipus complex）中，并将对政治权威的持续认同归因于罪感意识。在假定儿子对父亲存在某种最初的背叛后，弗洛伊德继续写道：

驱逐父亲所造成的情势中包含了这样一种因素，在时间的流逝中这种因素会导致对父亲的思念大大加强。激发起对父亲的反叛行为的强烈情感，在时间的流逝中逐渐减弱，同时对他的思念会增强，而且，一种理想可能会产生，既可满足在摆脱了被战胜的早期父亲的束缚后对充足的权力和自由的需要，也表示心甘情愿地服从他。^③

因而每次反抗都以复辟结束，所有的政治安排都是对原型反叛（archetypal origin rebellion）的回应。

弗洛伊德后来的理论性更强的著作《一种幻象的未来》

① S. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Hogarth Press, London, 1967, P. 53.

② S. Freud, *ibid.*, p. 53.

③ S. Freud, *Totem and Taboo*, Harmondsworth, 1939, pp. 147f.

(*The Future of an Illusion*) 中，对意识形态问题进行了更为广泛的讨论。在这里，被领导者对领袖的依附性在某种程度上被视为一种防御机制 (defence mechanism) 的产物，人类用这种防御机制保护自己，抵抗一种产生恐惧的事物，所用的方法是使他们自己与它融为一体，采用它的某些特征。同迪尔凯姆一样，弗洛伊德为理解意识形态也对考察原始社会和宗教起源感兴趣。有时他好像认为文化，尤其是宗教包含了一种对任何文明的维持都是必需的压抑成分。但与此同时，又与迪尔凯姆一样相信科学研究的能力会带来一个更理性的社会。然而，弗洛伊德著作的影响无疑是保守的：他的霍布斯式的人性论和他对理性概念的损坏，已普遍地产生悲观的社会的和政治的后果，这些后果在美国被广泛地用来破坏激进主义的声誉。^① 但精神分析学可转向激进的目标，也可转向保守的目标。正如弗洛伊德特立独行的弟子威尔海姆·赖希 (Wilhelm Reich) 所展示的那样。

赖希特别注意用精神分析学的范畴来解释法西斯主义的崛起。根据赖希，法西斯主义的意识形态产生于虐待性冲动 (sadistic impulse)，这种冲动由危机时期的政治合法性所引起。这些虐待性冲动是长期性压抑的结果，尤其是在专制的家庭中，这种专制家庭是“铸造国家的结构和意识形态的工厂”。^②

① 参见一个极端的例子：L. Feuer, *Ideology and the Ideologists*, Blackwell, Oxford, 1975, particularly Ch. 4.

② W. Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, New York, 1970, p. 30.

意识形态

他继续写道：

当由于性压抑的过程，性不能得到自然的满足时，那么性就要寻求各种各样的替代式的满足。例如，自然的攻击性被扭曲成野蛮的虐待狂，这种虐待狂构成了由一些人煽动的帝国主义战争的一部分群众心理基础。^①

与弗洛伊德不同，赖希的结论是自由意志论的（libertarian）和社会主义的；消除压抑，特别是在性的领域，是所有解放的先决条件。

弗洛伊德的心理方法被魏弗杜·帕累托（Vilfredo Pareto）赋予了一种更普遍的形式。在帕累托看来，在社会现象中被无逻辑的行为所引发的是压倒性的。他比弗洛伊德更倾向于怀疑论，认为理性、真理或进步的任何信念，都可归为非逻辑的。人类行为的基础是帕累托所称的“残留”（residues）——对应于特定人类本能的情感。在社会的和政治的领域，这些残留产生“引出”（derivations），引出自称为指导人们行为的系统的信念。若非它们不能以任何合理的理由而被接受，帕累托是不会关心去确立这些引出的虚假。但由于帕累托也相信所有社会都不可避免地是由互相取代的精英所控制，所以他认为引出的作用是，为这一派或另一派精英的利益而促进或破坏已建立起来

^① W. Reich, *ibid.*, p. 31.

的秩序。这些引出的内容是虚幻的，因为它倾向于承诺不能得到的东西。帕累托的非常冗长的著作是极端保守悲观主义的具体表现。它们含有培根和特拉西的实证主义方法，但去掉了理性主义的成分。因为帕累托的怀疑论观点容不下真理、理性或进步等观念，而这样的观念是，而且永远将会是精英们根据自己利益而加以操纵的意识形态的非逻辑部分。从帕累托转向曼海姆时，这一倾向有所缓和。曼海姆的著作代表着德国历史主义传统的高度，其目标是消化马克思和韦伯两种睿识。

如果说是马克思和他的追随者把意识形态的问题规定为社会政治讨论中的不可缺少的部分，那么是卡尔·曼海姆，用这一论题的权威著作的作者的话来说，“创立了第一个，迄今为止最后一个全面详尽的意识形态理论。”^① 这个理论是在曼海姆的著作《意识形态与乌托邦》（*Ideology and Utopia*）中提出的。这本书于政治和社会动乱正在摧毁魏玛共和国的1929年第一次出版。曼海姆的意图是将马克思及其他人的观察方法推而广之，建立一种全面的意识形态理论。这个理论，或如他后来所称的“知识社会学”将揭露所有政治观点的历史局限性和由此而来的片面性，并为对他的时代的不协调政治进行更和谐的、更完整的、更进步的解释提供一个基础。它将会为抵制由于工业资本主义的蔓延所产生的价值腐蚀而提供一个研究方案。

作为卢卡奇的得意弟子，曼海姆反对任何一种建立在理性

^① M. Seliger, *Ideology and Politics*, Allen and Unwin, London, 1976, p. 13.

与本质的不变概念之上的简易的观念科学。他写道：

我们必须指明的是，与启蒙运动相反，理性的最一般的定义和种类与所有其它的概念一样，在思想发展过程中不断变化，经历一种意义转变的过程。一般说来，“形式”是否能与“内容”截然分开是相当可疑的。我们总是在问完全是历史的东西的特殊内容，终究在什么程度上决定着特殊的形式结构。然而，如果一个人通过采用一个无时间限制的“如此形式”、“如此概念”、“如此价值”等类似的“如此”结构，来逃避涉及历史性的问题，那么，就根本不可能谈论方法论中的任何具体内容。^①

曼海姆坚持认为，思想和表述都深深地蕴含于历史之中，这一点曼海姆深受 19 世纪晚期德国理论家的影响。威尔海姆·文德尔班（Wilhelm Windelband）拒绝了将科学整合为一的想法，认为自然科学和人类科学有两个根本不同的目标：自然科学寻求个人现象能与之相符合的一般的普遍的规律；历史科学关注的是独特的历史和文化现象的描述。威尔海姆·狄尔泰（Wilhelm Dilthey）对人类科学特点的表述略有不同；对他来说，人类科学包含着一种对文化现象的意义的反思性理解，而

^① K. Mannheim, *Essays on the Sociology of knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957, pp. 90f.

文化现象特别强调观察者和被观察者两方面的主体性。这个观点——所有思想都受历史条件限制——有时被称为“历史主义”。我们如何才能发现过去事件或著作（或者说甚至是正发生于不同文化中的事件）的意义，这整个问题显然涉及范围很广，也是极为重要的。不同的时代和文化之间的说明、理解和解释如何才是可能的，是否他们能被衡之以某些共同的标准，是否自然科学的方法（他们本身就被认为是有问题的）能被应用到人的科学中，这些问题在 19 世纪晚期首次明确提出，引起的争论持续到今天也没有减弱。

尽管曼海姆受到了狄尔泰等人反实证主义倾向的强烈影响，他仍尽力避免陷入相对主义。然而他对意识形态的论述严重地偏向他的德国“历史主义”前辈的方向。这在他对待马克思主义的态度上非常明显，而马克思主义是他展开自己的自我反思的意识形态理论的出发点。在马克思之前，仅存在一种“特殊的”意识形态概念。曼海姆追溯了这个概念的渊源，从培根和马基雅维里一直追溯到启蒙运动的理性的和工于计算的研究路径。这个“特殊的”概念，“总是根据利益心理，怀疑对手的诚实”，并通过指出思想偏见的个人的和心理学的根源，“否定他的动机”。意识形态的这个特殊概念仅仅拒绝接受已说过的东西，并判定它的对手的谬误——造成谬误的条件是一种共同使用的概念框架；与意识形态的“总体”概念相比较而言，正是概念框架自身产生了问题：

当我们把一个智力领域归于一个历史时代，而把

意识形态

另一个归于我们自己时，或者，如果某个被历史地决定的社会阶层以不同于我们的范畴进行思维，那么，我们提到的就不是孤立的一组思想内容，而是根本不同的思想体系和广泛不同的经验模式和解释模式。每当我们不仅考虑内容而且考虑形式，甚至把思维模式的概念框架看做是思考者生活状态的作用时，我们便达到了理论的或精神的层次。^①

曼海姆非常公正地说，正是马克思主义理论“首次融合了意识形态的特殊概念和总体概念”。^② 但马克思主义立场能被用来反对马克思主义自身：

只要人们不对自己的观点提出质疑，而把它看做是绝对的，同时又把其对手的思想仅仅解释为他们所持的社会观点的作用结果，那么，决定性的一步就还未迈出……与这种特殊的阐述相对照的，是意识形态总体概念的一般形式，如果人们不仅有勇气对对手的观点，而且还有勇气对所有的观点，包括其自己的观点进行意识形态的分析，那他们就是在运用意识形态的总体概念。^③

① K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, London, 1936, p. 51.

② K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 66.

③ K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, pp. 68f.

曼海姆从以上得出的结论是随着“意识形态总体概念一般形式的出现，意识形态的一般理论发展成为知识社会学。一度是一个党派的思想武器就会转变成为通常的社会史和思想史的研究方法。”^① 这个知识社会学构建了一个从中研究思想结构变化和历史情境变化之间关系的框架。这又产生了两个基本问题。第一，知识社会学研究的是哪一种知识？它不是关于数学命题的零散事实的知识，而是“试图重建一个社会群体的总体看法，无论是具体的个人还是抽象的总体，都不能被理所当然地视为作为整体的这个意识形态思想体系的承担者”。^② 换句话说，这些“意识形态的思想体系”更像韦伯的思想类型 (ideal type)，韦伯的思想类型被归因 (impute) 于社会群体——尽管曼海姆并不总是用归因思想来避开循环界定群体的危险。第二，这些思想体系与社会的关系是什么样的？曼海姆提到这种关系时他称之为“知识的存在决定”，但没有精确界定这种关系的本质。他坚持认为，它不是一个简单的偶然关系，他也不愿将知识归结为其社会起源。^③ 研究思想与社会结构之间联系的主要意义在于，这种研究至少是对这种思想的恰当理解的一种必要条件：那些对社会背景一无所知的人也会不知道他们所讨论的内容。

① K. Mannheim, *Essays on the Sociology of knowledge*, op. cit., p. 69.

② K. Mannheim, *ibid.*, p. 52.

③ K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 239.

曼海姆努力避免产生“发生学谬误 (genetic fallacy)”——即直接从思想的起源来推演思想的正确性。的确，他认为，至少在最初他的总体意识形态理论是非评价性的 (non-evaluative)。在他看来，这与马克思主义“特定的”理论正好相反，马克思主义的理论仅将对手的思想视为意识形态化的，而不对自身进行同样批判。曼海姆的目的，最初是进行“一种纯经验的调查，即通过描绘和结构分析的方法，调查社会关系是以什么方式实际影响思想的”。^① 由此会导致另外一个问题，即这种相互关系对思想正确性的影响有多大。但他指出，“应当着重指出，这两类调查不一定相互关联，人们可以接受经验的结果而不必接受认识论上的结论。”^② 的确，他进一步认为“我们的思维决定于我们的社会地位……这个事实经常是获致政治洞察力的途径”。^③

把握曼海姆论述的一个主要困难在于，他根据他的利益主要是历史上的还是方法论上的，而在不同的意义上使用“意识形态”这个词。例如，在他的《意识形态与乌托邦》中有关历史的章节中，他将意识形态描述为“情境超越的 (situationally transcendent) 思想，它们事实上从来没有成功地实现自己所规划的内容”，^④ 因此最终没有影响社会和政治安排现存状态。这些意识形态与它们的时代并不和谐，这或者是因为它们阻碍

① See particularly K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 239.

② K. Mannheim, *ibid.*, p. 239.

③ K. Mannheim, *Essays on the Sociology of knowledge*, *op. cit.*, p. 111.

④ K. Mannheim, *ibid.*, p. 175.

人们适应时代的需要，或者是因为它们引用神话和观念来掩盖其它的利益，再或者是因为它们用已被取代的范畴来错误地描述社会关系。^① 换句话说，它们更像葛兰西所说的传统知识分子的产物。相比之下，乌托邦的思想“不是标准的意识形态，不是通过反向活动（counteractivity）使现存的历史现实与它们的观念更趋一致的意识形态。”^② 由于乌托邦的理念“只能是那样一些超越现实的取向：当它们转化为行动时，倾向于局部或全部地打破当时占优势的事物的秩序。”^③ 意识形态与乌托邦之间的区别就只有在事过之后才能得到明确地确定。但当他在处理更普遍的方法问题时，曼海姆采用了一种更广泛的意识形态定义。的确，当他提及知识的社会学时，他更喜欢代之以“视野（perspective）”这个词以避免意识形态的贬义的道德涵义。^④

曼海姆的意识形态一般的总体概念所提出的核心问题是，是否它会陷入不可救药的相对主义。他自己谨慎地指出他自己的观点并不具有特殊的权利：“当分析家有勇气，不仅将论敌的观点，而是将包括他自己的在内的所有观点，都置于意识形态的分析之下时，意识形态总体概念的一般形式才会为其所用。”^⑤ 但曼海姆拒绝在基于不被历史变化所改变的、永恒的

① cf. K. Mannheim, *ibid.*, pp. 84ff.

② K. Mannheim, *ibid.*, p. 176.

③ K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 173.

④ K. Mannheim, *Essays on the Sociology of knowledge*, *op. cit.*, p. 239.

⑤ K. Mannheim, *ibid.*, pp. 68f.

意识形态

原则之上的客观性，和完全放弃寻求真理的相对主义之间做出选择。他也不在它们之间选择一条中间路线，因为他拒绝这两种观点的前提条件，认为他自己的路径“只有在把它与静态的永恒理想，以及独立于观察者主观经验的、未洞察到的真理，联系在一起，并且只有在用关于绝对真理的相异理想来判断时，它才会变成相对主义。”^① 曼海姆不愿否认存在“所有的思想结构中都内在具有的、不可变更的评定的剩余物”，同时他声称在关系主义（relationism）（他如此描述他自己的观点）和相对主义之间存在区别：

关系主义并不意味着在讨论中不存在正确和错误的标准。然而它坚持认为，某些论断的性质决定了它们只能根据一定情境中的视野，而不能绝对地加以阐述。^②

这种关系主义的方法并非同等地对待所有的观点，因为

如在视觉视野中，特定的位置有揭示物体主要特征的有利条件，因此，那种在处理经验材料中能够显示有最高的领悟力和极富成效的视野，在此将给予特

① K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 270.

② K. Mannheim, *Essays on the Sociology of knowledge*, op. cit., p. 254.

别显赫的地位。^①

这种研究的结果将是某种综合，但这种综合既非简单地添加，也不能要求任何一种绝对的地位。对获得这样一种有限综合的可能性，曼海姆或许过于乐观，而且，他对成功的标准也不太明确，然而，说他的理论是相对主义的指责显然是用错了地方。

在增进社会知识的任务中，曼海姆赋予了知识分子以特殊的作用。任何进步的观点都将不得不“保留和利用先前时代积累的大量文化成果和社会能量”。^② 他继续写道：“这样一种对社会的动态本性和其整体性日益敏感的经验性观点，不可能由一个占据中间地位的阶级来提出，能做到这一点的，只能是一个相对来说不具阶级性的，不太稳定地居于社会秩序之中的阶层。”^③ 他认为这样一个“社会上无所隶属的知识分子”的阶级地位联系（class and status ties）并未简单地消失。恰恰相反，正是知识分子的社会地位给他们带来了某些优势：第一，他们受益于一种教育制度，这种教育制度再现了社会整体中的各种冲突倾向；而其他大部分公民都因身处于社会生产过程之中而局限在社会的特定部分；第二，他们可以从几个阶级中补充成员，因而也就至少拥有着富有活力和弹性的研究进路所需要的

① K. Mannheim, *ibid.*, p. 271.

② K. Mannheim, *ibid.*, p. 137.

③ K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 137.

原始材料。第三，他们大部分活动都是用来研究其它时代和地区，因而必须掌握“解释的理解（interpretative understanding）”的技巧，这是获致整体的视野所必须的。总而言之，曼海姆说：

我们将现存思潮的相互解释与理解的可能性，归之于这样一个相对来说无所隶属的中间阶层的存在，它对经常从很不不同的社会阶层和群体涌来的、持有一切可能有的观点的个人开放。只有在这样的条件下，我们已经提到的不断的更新和日益扩大的综合才能产生。^①

曼海姆关于知识分子潜在作用的观点有几处易受攻击。例如，有一种主张认为，知识分子并不如他所述的那样不受羁绊，因为他们大部分都与各种按社会需要而建立的制度融为一体。^②尽管从亚里士多德（Aristotle）到马克思，以及曼海姆自己，许多杰出的知识分子都有着世界主义（cosmopolitan）的背景。^③然而，由于20世纪社会的组织化和官僚化的程度日益

① K. Mannheim, *Essays on the Sociology of knowledge*, op. cit., p. 143f.

② 参见：A. Arblaster, 'Ideology and the Intellectual', in R. Benewick, R. Berki, B. Parekh, *Knowledge and Belief in Politics*, Allen and Unwin, London, 1973, pp. 117ff.

③ cf. J. Gabel, 'Une pensée non - ideologique est - elle possible?' in *Sociologie de la Connaissance*, ed. J. Duvignaud, Sevil, Paris, 1970, pp. 17ff.

增强，这种趋势确实在不断衰退。而且，曼海姆认为可以很容易地说服那些持有片面观点的人采用更为广阔的视野，对此他似乎太过于乐观了。但某些针对曼海姆的共同指责显然是找错了对象。

曼海姆并非特别的精英主义者，他为知识分子在试探性地增进一种进步的综合方面保留了适当的作用：曼海姆自己更倾向于认为，那些声言拥有绝对的和无可争议的知识形式（或者是无可争议的获得它的方法）的人，最易作为精英而出现。但对曼海姆关于知识分子的论述的主要反对意见，是说它是自我否定的。罗伯特·默顿（Robert Merton）在一本被广泛使用的书中写到：“曼海姆的一般的总体意识形态概念……好像会立即陷入极端的相对主义，它的熟悉的恶性循环也会随之出现，其中的肯定这种相对主义的命题根据其自身逻辑是无效的。”^①但这个所谓的“曼海姆悖论（Mannheim paradox）”决不是如此清晰的，曼海姆与通过拉自己的辫子而将自己从泥沼中拯救的敏豪森男爵（Baron Munchausen）之间的比较也很不恰当。因为曼海姆并未说知识分子摆脱了社会的决定——他也没有将社会决定等同于谬误。正相反，正是知识分子的社会地位使他们获得了更广阔的视野。他说：“新类型的知识，归根结底是从集体生活的条件中产生，它们的形成并不依赖一种知识论预先

^① R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Free Press, Glencoe, New York, 1957, p. 503.

意识形态

论证它们是可能的；他们并不需要一种认识论来使它合法化。”^① 知识分子实际上是否能完成曼海姆分配给他们的任务，是一个经验上的而非逻辑上的问题。

一个著名的教授曾形容曼海姆为“一个蹩脚的思想家，如果曾经有过这样一个人的话。”^② 他的思想在关键地方确实是既含混又模糊的，尤其是在他使用意识形态的时候，他既在宽泛的意义上说它是受社会所决定的思想，由此它是片面性的认识，又在更为有限的、否定的意义上说它是自利的幻象，是社会群体使它长期存在的，而且，他的过分宽泛意义上使用的意识形态倾向于剥夺其批判性的一面。但尽管曼海姆的著作经常不够精确，但更为准确的（也更宽容的）看法是，就意识形态来说，作为思想家的曼海姆“是论及到同时代的学者所收集论点的几乎各个方面的第一个，也是最杰出的学者。”^③ 《意识形态与乌托邦》的末尾相当凄凉的段落预示了美国“意识形态的终结”的争论，也预示着他的“总体”意识形态理论，对于解释、意义和交流的讨论发挥着同样的作用，这种讨论将在当前流行的理论如哈贝马斯等人的理论中出现。这些观点将在下面两章详细阐述。

① K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 259.

② M. Cranston, 'Ideology and Mr. Lichtheim', *Encounter*, vol. 31, 1968.

③ J. LaPalombara, 'Decline of Ideology: A Dissent and an Interpretation', *American Political Science Review*, vol. 60, 1966, p. 13.

第五章 意识形态在美国

尽管曼海姆试图论证意识形态思考的无所不在，然而，给意识形态以限制性定义，以及认为自身并不是意识形态并对意识形态进行讨论，这种实证主义传统自二战以来，主要是在美国，就一直存在，而且相当兴盛。在这里，对意识形态的兴趣在近期的相对增加，给人们留下了深刻的印象；权威的《社会科学百科全书》（*Encyclopaedia of the Social Sciences*）（1930—1935）并没有提及意识形态，它的后继者，1968年的《国际社会科学百科全书》（*the International Encyclopaedia of the Social Sciences*），就有了这个主题的两篇长文。^①许多关于意识形态的实证主义的讨论要回溯到拿破仑，他把意识形态斥为非理性，并认为它很危险地反对追求物质利益。^②这种观点反映了行为主义（behaviouralism）在战后美国政治科学中的优势地位，以及

① 参见：G. Sartori, 'Politics, Ideology and Belief Systems', *American Political Science Review* no. 3, 1969, p. 398.

② *Ibid.*, pp. 5f.

意识形态

英国哲学中对日常语言 (ordinary language) 和语言分析 (linguistic analysis) 的重视。对纳粹主义的恐惧依然存在于许多人的内心中。对苏俄幻想的破灭又是一个因素，这导致将意识形态和极端主义等同起来，还确立了这样一种信念，没有价值倾向的社会科学能够为社会发展提供实用的方法。在“意识形态的终结”的争论中，就可以发现持这种观点的实例。虽然这场争论中的许多参与者是曼海姆所描述的“相互谈论过去”的当代社会科学家的极好的例子，但他们确实又使仍在盎格鲁-撒克逊政治科学中盛行的意识形态的研究路径，成为讨论的焦点。

就某种意义上说，曼海姆本人可以被看做是“意识形态终结”论——或者用他自己的术语更准确的说，就是“乌托邦终结”论——的先驱。在《意识形态与乌托邦》的最后几页中，他提出了下面悲观的疑问：

政治逐渐归结为经济，这方面至少存在着一种明显的倾向，即有意识地否定过去和历史时间的观念，有意识地漠视各种“文化理想”，这一切不同样可以被解释为所有形式的乌托邦主义都从政治舞台上消失了吗？^①

他承认有这样一种可能性，那种没有一点超越因素（无论

^① K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 230.

是乌托邦还是意识形态形式的) 的世界上的生活, “或许是实际存在的惟一形式, 这在一个不再发展的世界里才是可能的”, 然而, 他同时指出:

既然, 意识形态的衰落其实只对某些阶层来说表示一种危机, 由剖析意识形态所取得的客观性, 总是对整个社会表现为自我阐明的形式, 那么, 乌托邦成分从人类的思想和行动中的完全消失, 则可能意味着人类的本性和人类的发展会呈现出全新的特点。乌托邦的消失导致一种静止的状态, 在这种静止的状态中, 人本身不过是一种物。^①

战后有一位作家, 他最先给予了意识形态终结思想以突出的地位, 在他结束题为《知识分子的鸦片》(*Opium of the Intellectuals*) (1955) 这本与马克思主义的论战的书时, 结论部分以“意识形态的终结?” (*End of Ideology?*) 作为标题。尽管还有问号, 雷蒙·阿隆 (Raymond Aron) 的观点还是相当清楚的:

我们这个时代的两大社会, 通过不同的路径, 无论是自发的抑或是借助于警察, 压制了意识形态争论的条件, 把劳动者整合了起来, 并且硬性地使之一致归附于该体制的各种原则。争论只是在次等的国家中

^① K. Mannheim, *ibid.*, p. 236.

意识形态

如火如荼，他们并不完全熟悉自己所属的意识形态的阵营；太骄傲了，以至于不承认他们实际上存在的依赖性；太自大了，以至于不承认内部无产阶级的异议，这反映了民族的失败而不是历史的判决，迷恋于散布恐怖的权力，他们是那种容忍批评和指责，却又禁止逃跑的地域的囚犯。^①

西摩·马丁·李普塞特（Seymour Martin Lipset）很有影响的著作《政治人》（*Political Man*）也以题为《意识形态的终结》（*The End of Ideology*）（这次并没有问号）一章作为该书的结尾，它得出了同样坚定的结论：既然工业革命的基本问题已经得到解决，“民主的阶级斗争会继续，但这将是没有意识形态的战斗”。^② 这一论点在丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）那里得到了最连贯而又详细的阐述，在《意识形态的终结》（*The End of Ideology*）（又是如此！）一书中他宣称：“意识形态曾经是行动的通途，如今已成为死路一条”。^③ 贝尔直接把意识形态与宗教相比：意识形态是宗教的后继者，它们诉诸于同样的信仰、激情和非理性。葛兰西也认为意识形态和宗教有很大的相似性，但贝尔与之不同，他非常严格地确定了二者的定义界限，并且，其研究方法的有效与否，极大地依赖于是否存在意识形态的衰

① R. Aron, *Opium of the Intellectuals*, Norton, New York, 1962, p. 314.

② S. Lipset, *Political Man*, Heinemann, London, 1960, p. 408.

③ D. Bell, *The End of Ideology*, Free Press, Glencoe, New York, 1960, p. 370.

亡和“旧意识形态”——主要是纳粹主义和苏联共产主义——的没落这种概念上的混淆。^①

虽然对意识形态终结论的许多争辩是语义学上的，但此论题的似真性（plausibility）也确实包含了一些实质性的假定。上述几位作者的结论即使根据他们自己的观点也是可以争论的，但是这一论点具有更为普遍的意义，限制意识形态的内涵，甚至把它从西方社会剥离出去（因而也就意味着把它从持这一论点的论述者的书中剥离出去）的企图具有一定的——也是有问题的——前提。两个最明显的前提假设就是，首先，战后早期几个杰出的政治理论家在意识形态和极权主义（totalitarianism）之间建立了某种关联；其次是，社会学家试图将意识形态与科学相比较。

关于第一个前提，迈克尔·欧克肖特（Michael Oakshott）在他非常有影响的著作《政治中的理性主义》（*Rational Politics*）一书中，推崇实践的、传统的知识，它不能用命题的形式表述出来，只能在实践中获得，而技术知识专注于明确概括的叙述，和一种以理性主义为主要原则的自我封闭的确定性。理性主义的政治对意识形态的进展是负有责任的，因为他们是“感

① 在近来一次他的公开的规范的界定中，贝尔仍然宣称：“意识形态讨论的是这样的社会运动，这种社会运动试图动员人们去实现用世俗性的术语表述的末世论的教义，并且在这种政治公式与激情的结合中，意识形态提供了一种信念和一组道德确定性，而这组确定性的结局往往被用来为手段的不道德性辩护。”参见：D. Bell “The End of Ideology Revisited”，Pt I, *Government and Opposition*, vol. 23, 1988.

意识形态

觉需要 (feel need) 的政治，感觉需要并不是由社会的永恒利益和发展方向的、真正的、具体的知识来限定，而是由“理性”来解释，根据意识形态的技巧 (technique of an ideology) 来满足：它们是书本的政治 (politics of the book)。^① 在迈克尔·欧克肖特的弟子格林利夫 (Greenleaf) 看来，这种实践的、传统的知识可以从保守主义中找到，而保守主义仅仅是一种天性，还不是意识形态的。持更加偏激观点的米洛 (Minogue) 甚至认为，“意识形态可以被认为是对现代性，诸如政治中的自由主义，实践中的个人主义，以及经济中的市场的一种广泛的敌意”，因而，“意识形态是对现代自由民主国家的直接进攻”。^②

伯纳德·克里克 (Bernard Crick) 则从与之不同的观点来论述，他把政治和意识形态作了非常清楚地区分，并把后者等同于极权主义：

极权主义法则与政治法则截然相反，而意识形态

① M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London, 1962, p. 22. 关于欧克肖特和他的学派的一个有益的评论，参见：H. Williams, *The Concept of Ideology*, Harvester, Brighton, 1989, Ch. 3.

② K. Minogue, *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*, Weidenfeld and Nicholson, London, 1985, p. 4, and K. Minogue 'Ideology after the Collapse of Communism', in *The End of 'Isms'? Reflections on the Fate of Ideological Political after Communism's Collapse*, ed. A. Shtromas, Blackwell, Oxford, 1994, p. 17. 也参见：W. Greenleaf, *The British Political Tradition: the Ideological Heritage*, Methuen, London, 1983, vol. 2 and the criticism of this view in A. Vincent, 'British Conservatism and the Problem of Ideology', in *Political Studies*, Vol. 42, June 1994.

的思维对于政治思维是一个明显而又直接的挑战。极权主义者相信，所有事情均与政府有关，而政府的任务就是按照意识形态的目标彻底地重建社会。^①

但是，只是在美国，意识形态和极权主义的等同关系才得到最明白地确认，汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）的著作《极权主义的起源》（*Origins of Totalitarianism*）中更是如此。^②

她在这里描述了那些“所有意识形态思维所特有的极权成分”：第一，意识形态对事实的情况并不怎么感兴趣，它感兴趣的是发生与消亡的全部进程，也就是对所有的历史事件作总体的解释；第二，意识形态坚持认为，在普通感官可感知的事物背后存在一种“真理”，即一种实在，要想探索它需要第六感官，这种感官只是对那些拥有意识形态入门知识的人才可能获得；第三，“意识形态思维把事实整理到一种绝对的逻辑进程中，这一进程从公认的、不证自明的假设前提出发，从中推演出其它的一切；也就是说，它是以一种在事实领域并不存在的连贯性进行的。”^③因而，总而言之，

意识形态很像字面所表示的，它是一种观念的逻

① B. Crik, *In Defence of Politics*, Penguin, Harmondsworth, 1964, p. 34.

② 也参见：Totalitarianism, ed. C. J. Friedrich, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1954.

③ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York, 1973, p. 471.

意识形态

辑 (the logic of an idea)。它的论题是历史，“观念”则运用其上；这种运用的结果并不是一组关于某事是什么的陈述，而是展现不断变化的进程。意识形态把事件进程看做是遵循与它的“观念”逻辑展现一样的“法则”。因而，意识形态自称依据各种观念的内在逻辑而知道整个历史进程的奥秘——过去的秘密、现在的错综复杂和将来的变化莫测。^①

在战后几十年里，由于极权主义政治和在实践上坚持马克思主义的苏联相关联，意识形态终结论常常等同于马克思主义——用阿隆的话说，是“最后一个宏大的意识形态”——终结论，它与先进的工业社会无关。

此命题包含的另一个，也更为明白的假定是：把意识形态和科学进行比较是可能的。这里的“科学”诉诸于经验的观察，以及价值和事实之间的严格分离。与前一章已经讨论的历史传统相比，科学方法在自然科学和社会科学的研究中则是完全一样的，这种方法的典型代表是《国际社会科学百科全书》中有关意识形态的两篇论文。在第一篇文章中，爱德华·希尔斯 (Edward Shils) 承认，科学知识的进步受到了意识形态思想的影响。但科学的进步包含了某种对意识形态的侵蚀。因为：

科学不是，也从来没有成为意识形态文化的一部

^① H. Arendt, op. cit., p. 469.

分。实际上，科学据以发挥作用的精神与意识形态是不相容的……社会科学是真正知识的追求，有自己的判断和观察的原则，允许批评和修正，这与意识形态是格格不入的。^①

他的同事哈里·约翰逊（Harry Johnson）走得更远，他给意识形态下了个定义，“意识形态仅仅是由社会观念体系中那些从科学的观点看是被歪曲或不恰当地挑选出来的部分或方面组成。”^② 这种观点在实证主义传统中是根深蒂固的，这种实证主义传统可以追溯到培根关于幻象的讨论和特拉西构建的观念科学。近来，将它阐释最精致的是卡尔·波普尔（Karl Popper），虽然他可能会否认自己是实证主义者，却坚持一种对自然科学和社会科学都适用的统一的方法论，并主张诉诸于直接的经验观察来对假设进行证伪。波普尔利用这种方法论攻击了柏拉图、黑格尔和马克思，认为他们作为政治理论家，其思想建立在汉娜·阿伦特所描述的危险的意识形态的方法上。^③

关于意识形态的问题的美国主流的研究路径，其基础很自然地受到了猛烈的攻击。有些人（下一章会论述到更多）对信赖理性和科学，并将其作为社会进步动力的整个启蒙传统，提出了质疑。例如，许多法兰克福学派的社会理论家就认为，自

① E. Shils, 'The Concept and Function of Ideology', *International Encyclopaedia of the Social Science*, vol. VII, 1968, p. 74.

② H. Johnson, 'Ideology and the Social System', op. cit. p. 77.

③ 参见：K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London, 1952.

意识形态

然科学和社会科学之间的界线早已被打破。用它最极端的阐释者的话说：“技术理性（technical reason）观念本身也许就是意识形态的。不仅技术的应用，而且技术自身就是一种支配（对自然和人的），实行一种有条理的、科学的、计算好的、深谋远虑的控制。”^① 因而，既然科学本身就是意识形态的，用科学来反对意识形态，也就成了无稽之谈。即使不这样主张，人们也常常指出，做出经验的和自以为是没有任何意识形态偏见的价值中立的分析，是何其的困难。所有关于意识形态的分析，会经常把别人的思想和信仰打上意识形态的印记，而没有认识到，他们自己的分析所根据的框架同样是不可靠的。证明这一点的最好方法就是详细举出两个相当典型而又具体的例子。对这些著作更详尽的考察，其目的并不是去证明它们是错误的，而仅仅是为了表明，它们比其自身描述所估量的还要更加意识形态。

第一个例子，准确地说，这是一篇关于意识形态的重要文章，它的思想内容和“意识形态终结”学派有密切的关系。在这篇文章中，乔瓦尼·萨托利（Giovanni Sartori）的目的是概括出可以作为分析工具的意识形态的概念。为此，他论述了政治信仰系统中意识形态的性质，并将意识形态和实用主义作了比较。意识形态的信仰系统源于一种理性主义的文化母体；实用主义的信仰系统则源于以经验主义为基础的文化母体。因而，意识形态和并非由意识形态内部的可靠资源推导出的知识格格

^① H. Marcuse, *Negations*, Penguin, Harmondsworth, 1972, pp. 223f.

不入。与此相对照，实用主义的精神是开明的，并且倾向于按其自身的性质来评估知识。因此，意识形态的精神“可以被合法地理解为不仅意味着一种僵化的、独断的政治态度，而且也意味着一种重原则的和教条的政治观念”。^① 另外，意识形态体系具有一种强烈情感的内容。它还有其它三个属性：它们被表达得非常清晰，因为其概念明确而又包含大量的要素；它们有极大的强制性，因为这些要素“以准逻辑（quasi-logical）的方式紧密联系在一起”；^② 最后，前两个属性意味着意识形态的信奉仅限于相对的少数人那里。总之，意识形态是表达清晰、具有极大的强制性以及只为少数精英所掌握，而群众信仰的要素较少，也没有如此复杂。萨托利的结论是：

信仰系统潜在的畸形强制（hetero-constraining）越是增加，就越是意识形态的；越是减少，此系统就越倾向于实用主义的。简而言之，意识形态就是畸形强制信仰系统的极端代表。也可以这么说，意识形态是精英们操纵的一种关键性的杠杆，用以实现政治动员和最大可能的对群众的控制。在我看来，这就是意识形态对我们如此重要的主要原因。我之所以关心意识形态，从根本上讲，是因为我们关心人统治人的

① G. Sartori, 'Politics Ideology and Belief Systems,' *American Political Science Review*, vol. 63, 1969, p. 403.

② G. Sartori, *ibid.*, p. 406.

意识形态

权力，关注人类和国家如何能够被动员、被控制，从而走向政治救世主义（political messianism）和政治狂热之途。^①

我们如何理解这段话？通过简短的总结其意思也就显而易见了。虽然萨托利的分析为经验主义的政治理论做出了贡献，^② 但其整个框架充满浓厚的价值观念：其分析中，流露出一种坚定的价值立场。这一点可以从五个方面看出：第一，通过缩小意识形态的内涵——据说是为了给意识形态补充某种经验的内容——他暗示了某些观点，特别是这种观点：严格限定意识形态内涵范围的观点本身并不是意识形态的；第二，很明显，萨托利拒绝接受这样一种指责，即他对意识形态的定义代表了一种反意识形态的偏见。然而他的确又把意识形态的精神界定为封闭心态的僵化且独断的产物，但他同时也认为“意识形态的封闭是坏的，实用主义的开放是好的，这仅仅是根据一种智识的标准——人们完全可以说这是一种唯智论的偏见（intellectualistic prejudice）。 ”^③ 但实际上，这肯定是言不由衷的：其界定的术语都是非常合乎规范的，这使我们不可避免地对意识形态产生偏见。至于一个人是赞成还是反对僵化、教条主义以及封闭心态，也就不是一个简单的“唯智论的偏见”的

① G. Sartori, *ibid.*, p. 411.

② G. Sartori, *ibid.*

③ G. Sartori, *ibid.*, p. 401.

问题。正如，一个人称某人为私生子，他也可以辩解说，这样的称呼可以被理解作为一种赞扬——如果有人持不同的观点，那完全是由于个人的偏见；第三，在这里，意识形态和极权主义紧密联系在一起——前面提到的阿伦特和弗里德里希（Friedrich）的观点在这个语境之下被引用。马克思主义直接被视为典型的意识形态，而自由主义则“从意识形态的角度讲，是社会主义、共产主义、平均主义之类的虚弱的对手”。^① 这样的结果不可避免地是肯定一类政治原则，而否定另一类；第四，萨托利认为意识形态仅具有情感内容，因而无法被认知：它们只是认可或不认可的表达，而这仅是行动的原因或“引发机制”（triggering mechanisms）。这和以前的观点一样，又一次降低了意识形态的价值。相反，很容易证明意识形态在动员上的意义并不是它“使人们去做”而是它“给人们去做的理由”。它为人们参加政治活动提供了根据或正当理由。目的和评价的引入使政治行为具有了意义，使他们对自己及他人易于理解。根据“引发机制”或者“意识形态激情”的释放来解释意识形态在动员这方面的作用，也就忽略了非常重要的一点，那就是：政治参与者如何理解并调整他们的政治活动，试图去了解这些活动的观察家们又如何解释它们的意义。^② 但是，采取这样一种态度来把握意识形态的内容，比起萨托利所准备做

① G. Sartori, *ibid.*, p. 402.

② W. Mullins, 'On the Concept of Ideology in Political Science', *American Political Science Review*, vol. 66, 1972, pp. 509f.

的，就要认真得多。最后一点是，“任何国家的公众，都有可能显示出一种内容粗陋、表达模糊、逻辑混乱的——因而相对来说是非强制的——信仰体系。”^① 这种说法会导致这样的结论：“群众的信仰似乎是依赖于精英信仰策略的可变体”，^② 以及“一般来说，人民是受到畸形强制的，从某种意义上来说，不善于表达的信仰者需要指引，这不仅是为了内在信仰间的横向联系，也是为了事件—原则间的联系。”^③ 结论不言而喻一定是：大部分人很容易被误导（这已在苏联得到典型的体现），社会最好没有意识形态，所有的意识形态都有朝向政治救世主义和政治狂热发展的危险趋势，换句话说，任何社会——特别是西方工业社会——没有任何激进分子会更好。这也许是正确的，但如果这只是简单地由于某种经验主义的理论，它就不可能是正确的。

隐含意识形态偏见的第二个例子，是多元论的（pluralist）美国社会理论的提出，这种理论或多或少的直接说明事情如何，这是一种描述性理论（descriptive theory），因而并没有价值判断的内容。多元论可以被看做是权力精英理论和古典民主理论的中间道路。权力精英论者认为，美国是被拥有主要决定权的单个精英集团所控制；古典民主的图景则是，在一个这样的社会里，个体的大多数做最重要的决定。与这两种观点相对

① G. Sartori, op. cit., p. 407.

② G. Sartori, ibid.

③ G. Sartori, ibid., p. 410.

照，多元论则认为，在美国社会，政治权力被分散了，因为它建立在诸如财富、阶层、职位、投票权等大量因素的基础之上。依靠一种因素获得政治影响的个人或集团，要取得政治权力，就必须和有着不同基础的集团或个人进行竞争。这与权力精英理论相反，没有一个集团或个人可以垄断政治权力；而且又与古典民主理论不同，政治决定很少是（如果有的话）大多数人意愿的结果，而是产生于不同权力中心的竞争。

但是，多元论和古典模式更为相近，因为由现代工业社会所产生的集团取代了作为社会互动基本单位的个体。这个体制的一个最明智的支持者把它描述为“多头政治”（polyarchy），这种制度是少数人统治的体制，其涵义是：政党为争取选举支持而相互竞争，这种竞争反映了形形色色有组织的少数派的压力。这个体制是一个开放的体系，在该体制中，任何有组织的、合法的集团，其观点都能够被那些做政治决定的人认真考虑。最后，政治成了讨价还价。然而，达尔（R. Dahl）在《民主理论前言》（*A Preface to Democratic Theory*）中写道：

如果多数很少制定特定的政策，那么，由“少数统治”的进程所选择的特定政策，很可能在大多数情况下，局限于由积极参加政治活动的社会成员中重要的价值观念所达成的共识范围之内，而他们的选举人

意识形态

是一个关键的集团。^①

因而，可以说确实是多数在统治，因为“服从选举的政治家们所运作的范围，既是由作为已被灌输的社会成员的自身价值观念，也是由他们对于可以采取的政策以重新当选的预期来决定的”。^② 通常所理解的政治——选举活动，不同的政党纲领等等——仅仅体现了表面上的冲突。多元论更强调内在的一致：在政治之前，在它之下，围绕它，限制它，调整它的是政策上内在的一致性，这种一致性通常存在于在积极参加政治活动的成员中占支配地位的那部分人的社会中。^③

多元论观点把自己解释为一种描述性观点，这是政治舞台上每一个严谨的政治观察者都能够同意的，然而，多元论又以何种方式包含着曼海姆视野意义上的意识形态呢？那些采取与之不同视野的人很可能对此予以否认。就多元论的模型强调了做出决定的正式程序而言，它必定忽视了不做出决定的程序，这样，那些可能会成为公共问题的事也就永远不会出现了。多元论假定，重要的问题总是发生在公共领域正式程序中，但是，正如有些人指出的那样：

多元论认为，因为权力，正如人们将它概念化那

① R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago University Press, Chicago, 1956, p. 132.

② R. Dahl, *ibid.*, p. 132.

③ R. Dahl, *ibid.*

样，只有在实际的冲突中才能显现出来，所以实际的冲突对于权力来说是必要的，但这忽略了重要的一点，即权力最有效、最巧妙的运用就是防止冲突存在于最突出的地方。^①

当然，还有这样一种观点，即如果预先筛选了一些问题，那么事后还能把它们缓和，并对它们重新进行阐释。达尔在纽哈文（New Haven）所作的著名的政治学研究中，他考察了对几个重要问题做出决定的程序，但是我们怎样才能确认哪些是“重要的”呢？这些问题之所以被选择，是因为“它们有希望能在各种利益和参与者当中通过，这些问题是再发展、公共教育以及两个主要政党的提名”。^② 但是，研究的结果并不那么让人自信，因为这些恰恰又是那种用讨价还价式的商讨的方法来解决的问题，而这种办法则是多元论所宣称的作为一个整体的政治的特征。仅把观察限定于可观察到的决策程序，所面临的进一步的困难是，人们常常根据将会影响当权者的一些预测，来调整他们的观点和要求——这也就意味着某些重要的观点和问题由于预见而被忽略。此外，多元论假定，每个人都能够知道并可以清楚表达他们利益，这也是有问题的。因为，如果我们认为，人们既可能不了解他们自己的利益，又可能对它

① S. Lukes, *Power: A Radical Analysis*, Macmillan, London, 1974, p. 23.

② R. Dahl, *Who Governs?* Yale University Press, New Haven, 1961. 然而，达尔观点的演变参见：R. Dahl, *A Preface to Economic Democracy*, Yale University Press, New Haven, 1984，其中有关于财产权的敏锐反思。

意识形态

们有错误的认识，那么，多元论所宣称的人民的利益可以代表，对人民的利益负责的主张也就难以成立了。^①

更根本的是，表面上的冲突但内在一致的这种模式形成了美国社会的形象，在那里当权者只是简单地把共同信奉的价值应用到实际的问题上。这种把权力作为社会集体产物的主张〔塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）以社会学表述的这种观点极具影响力〕认为，权力之间的关系是双向的，并且主要通过权威和讨价还价来实现，这两者均由共同认可“游戏规则”（rules of the game）来维持。但是，权力同样被看做是零和（zero-sum）的：如果某人获得了一定的权力，那么其他人所获得的就相应地减少。如果说权力是恐怖的东西，那么强制和操纵比起权威和讨价还价就更为重要了。而且，即使人们同意有这样一种支撑当前权力结构的一致性，人们也可以同样争论说，这是一种精英权力，这种精英权力造成了一致性，因为它从中受益最多。

实际上，多元论者所做的是改变“民主”一词的涵义，使“民主”的概念与一种更加保守的社会观相容，如果实际上不是由它构成的话。因为由人民来统治这种内容的减少，无疑降低了大众参与思想的价值。因而，多元论“事实上深深地植根于一种意识形态，这种意识形态基于一种复杂的对大多数普通男女的不信任，依赖业已形成的精英来保持文明价值和民主的

^① 关于利益概念的固有的困难，进一步参见：W. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Martin Robertson, London, 1983, pp. 45ff.。

‘游戏规则’。”^① 进一步说，多元论也可以被看做是迪尔凯姆所描述的意识形态的一个例子：这是一个没有封建历史的社会“公民的宗教”，在这样的社会中，没有阶级的存在，用托克维尔的话说就是“生而自由”的社会。

因而，达尔的内在社会一致而不同利益群体之间表面竞争这一模式，包含了一种有关政治的独特的观点或者说是独特的视野。这两个重要的变项——表面的竞争和内在的一致——作为民主的必要条件被提了出来。但是民主是一个不可避免地具有规范含义的概念，那些声称是对美国政治经验普遍概括的内容转变为对现状的认可。这并不意味着多元论一定是荒谬或错误的，而只是说多元论没有著名的权威进行描述性的或事实性的陈述。

对意识形态所做的实证研究，对于人们的信仰，特别是在大众传播、社会心理学以及投票行为等相关领域，获得了相当多的知识。这些发现的广度，是与投入这些领域的资源和人员的规模是相一致的。但是，这些大量的知识（其中大部分无疑是有用的）并无理论的进步与之相配，理论应对之加以整理，使它富有意义。很多社会科学家试图把他们的研究本身所有的哲学问题进行归类。这在美国更加容易，因为在这里，意识形态的作用不太明显，虽然比其它地方都更加渗透一切。不仅是哈贝马斯，许多人都曾指出，资本主义的运行仅靠自身而不需

^① P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism*, University Press of America, Washington DC, 1980, pp. 83f.

意识形态

要任何意识形态的证明，在它的商品与市场中，蕴涵着它们自身的强制逻辑，然而，正如我们所看到的那样，跳出意识形态的圈子比许多人打算承认的要困难得多。当代人如何正面对待这个问题是下一章要探讨的内容。

第六章 科学、语言和意识形态

在上一章，探讨了意识形态的分析依赖于意识形态与某种科学之间的对立。因为盎格鲁-撒克逊社会科学的主流仍在延续特拉西的观念科学的传统，这一传统在实证主义的标签下广泛流传。虽然存在各种各样的实证主义，但在实证主义者中有普遍的一致，即社会科学应该仿效自然科学，自然科学的程序方式（mode of procedure）是惟一能够产生正确知识的思想方式。这种正确的社会科学具有强烈的经验主义的色彩，诉之于客观世界的事实，其方法是排除那些无法通过事实来验证（或者至少是证伪）的所有观念。

然而，这种把社会领域归于自然世界的观点，已经受到了一些人的责难，有人提出这样的疑问：自然科学（更不用说社会科学）是否确实被广泛相信的那样，是客观、中立的。这些人并不是想否认，最近几十年来对经验的社会科学的着重强调，确实为我们提供了许多关于社会的潜在信息，但是他们认为这尚存在一个更大的问题，即如何解释的问题。很明显，把社会事实和自然事实等同起来，也是给予社会事实和自然事实

一样的稳定性，因而这分明带有保守的意味。然而，一些实证主义的批评者希望走得更远一些，认为不仅科学和意识形态之间没有明显的区别，而且许多自然科学其本身就是意识形态的。这种对自然科学状况的担忧，由于科学的进步，未能提供上一世纪许多人所期盼的福音而加深了：保护生态以及反核运动的出现，仅仅是这种担忧的最明显的例子。

这种观点最有名的支持者是赫伯特·马尔库塞（Hebert Marcuse），但和他一样对自然科学和随之而来的技术持忧虑态度的还有马克斯·霍克海默（Max Horkheimer）和西奥多·阿多诺（Theodor Adorno），他们都是法兰克福学派最重要的成员。由于受到马克思很深的影响，至少在最初是这样，他们认为，马克思主义在很大程度上已经被启蒙运动对科学理性上的信赖，以及天然地把生产力的增长作为进步的观点，引入歧途了。根据霍克海默的观点，由于科学的影响，理性的运用已经完全成为工具性的了。过去的那些大哲学体系，无论有怎样的误导，至少在人类生活的目的上存在着讨论。时至今日，理性已经被降低为技术性的手段，有关目的的讨论成为宣传的领域。关于社会目的的讨论已经被理性的工业化（industrialization of reason）所替代，它成为了技术领域的女仆。科学方法作为一种准则被提出来，但是，霍克海默认为：

科学并没有真实地把握它自身的存在和它运行的方向所依赖的广泛联系，亦即社会，……因为科学运行范围和方向，不仅是由它自身的倾向决定，最终也

是由社会生活所决定的。^①

这种对科学预定的中立性和把它作为理性思想典范的诘难，在马尔库塞《单向度的人》（*One - Dimensional Man*）中达到了顶峰，其核心思想是：

在先进工业文明的封闭的、可操作的领域中，自由和压迫、生产和破坏、增长和减退惊人地调和在一起，这些作为一种特殊的历史工程被预先设定在理性的思想观念中。技术的和前技术的阶段共同具有一定的关于人和自然的基本概念，这些概念表现了西方传统的连续性。在这一连续的系统里，不同的思想模式相互碰撞；它们属于认识、组织和改变自然与社会的不同方式。稳定的趋势和理性中的破坏性因素、肯定的力量 and 否定思考的力量之间相互冲突，这种情况一直延续到先进工业文明所取得的成就导致的单向度的现实（one - dimensional reality）对所有矛盾的胜利为止。^②

因而，工具理性的破坏性，要求一个以其它原则为基础的

① M. Horkheimer, *Critical Theory*, Herder and Herder, New York, 1972, p. 8.

② H. Marcuse, *One - Dimensional Man*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964, pp. 105f.

意识形态

社会——不过马尔库塞当然不能说明这样的社会是如何发生的，更不用说这样的社会是如何运行的了。

关于自然科学的地位（虽然没有法兰克福学派那样给出悲观的结论），两名盎格鲁-撒克逊的科学哲学家也提出了类似的疑问。托马斯·库恩（Thomas kuhn）在他颇有影响的《科学革命的结构》（*Structure of Scientific Revolutions*）一书中对科学的经验的和理性的传统形象提出疑问，这种形象是那些逐步地揭示世界真正本质的公认事实的一种稳定积累。库恩的说法恰与此相反，科学的行进是从一种典范到另一个典范的具有想象力的跳跃。典范是由“普遍承认的科学成就建立起来的，这些成就在一段时期内能为实践者的群体提供典型的问题和解答。”^①当一种典范被证明不足以容纳差异和异常时，一个或更多的新典范就会被及时提出来。尽管库恩从来没有主张在冲突的典范之间做出裁决不需要客观的依据，但是他还是强调，这不是一个简单的实验和讲证据的问题。科学方法的无理性（a - rationality）更加极端的支持者是保罗·费耶阿本德（Paul Feyerabend），他声称，那种认为自然科学包含有独立于意识形态、社会偏见等等之外的知识的观点，仅仅是一个“童话”——自然科学与神秘主义或宗教之间没有本质的区别。

虽然保罗·费耶阿本德的观点相当接近相对主义，但在最近二十年来，自然科学毫无疑问是客观的以及自然科学的方法

① T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1973, p. viii.

能被应用于社会科学，这两种思想都受到了普遍的批判。^①但是，在同一时期社会科学中有一种分析方法兴起，非常引人注目，这种方法根据完全不同的理由自称是科学的，它与意识形态的研究有着明显的关联。这种方法就是结构主义（structuralism）方法。

结构主义起源于语言学的研究。大概一个世纪以前，瑞士语言学家费迪南德·索绪尔（Ferdinand Saussure）区分了语言（language）和言语（speech）。语言是相互关联的任意符号的形式系统（或者说是结构），它构成了所有言语的基础。语言的法则，即结构主义语言学的法则，并非日常人们言语的法则：确切地说，它是不可理解的、习俗性的范畴，说话者意识不到，也无力改变它。这种潜在的、不变的系统或结构可以从个体可能选用的表面言语模式中提炼出来，用科学的精确性进行研究。推而论之，通过与这种内在的意义体系相联系，所有社会的和知识的活动都能够被最好地理解。很容易发现，它和精神分析有相似之处。因为，区分开外显的内容和内隐的内容：外显的内容是个人的活动或普通的言语，内隐的内容则是这种言语或活动所隐藏的结构，这会使人联想起弗洛伊德精神分析。正如弗洛伊德所认为的，“疏忽（slip）”可以通过无意识和它的被压抑的内容来解释，所以，个人实际上的言论或行动

^① 关于意识形态的这个观点的细微陈述，参见：P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. J. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 232ff.

意识形态

可以被看做是一种屏障，它隐藏了个人话语或活动的潜在的意识形态结构。

结构主义对人类学，特别是对神话的研究有相当大的影响。所以，在更详细地探讨语言和意识形态之间可能有的联系之前，让我们简要地回顾一个这个领域中主要的思想家——克洛德·列维·施特劳斯（Claude Levi Strauss）就是一个范例。他将基础结构和语言有意识的运用之间的对立，用到对神话作用的考察上。对他而言，神话思维以及一般的文化现象，是语言的一种，即社会以不同的方式表达他们自己，但总是依照无意识结构的系统的普遍的法则。这种潜在的结构不仅是必要的而且是永恒的，是任何有关人类社会论述的起点。为了说明这些结构的性质，克洛德·列维·施特劳斯把它们比做一种纸牌游戏的规则：每一局纸牌都是不同的，因为实际上可能变化的数目是无限的，但是每局游戏都是被潜在的、从来不会改变的规则所严格支配，这种规则明确规定了哪种组合是可以的，哪种是不可以的。

根据列维·施特劳斯，结构决定论思想有广泛的适用性。在近代，政治的意识形态——他指的是法国大革命——甚至是在科学本身当中，都在追求神话。因为同时代的自然科学和神话两个领域，是“两个有所区别的世界，但同样都是实证的科学”。只是到了现在，这两个通向知识相互分离的路径才统一起来：“一条通过沟通的迂回（*defour of communication*）到达物质世界（*physical world*），另一条，如我们最近才知道的，则是通过物质的迂回（*defour of physical*）到达沟通的世界（*world of*

communication)。因而，人类知识的全部过程具有了封闭体系的特征。”^① 同样内在的文化普遍原则和同样的逻辑体系共同构成了两者存在的基础，并且提供了详细解释它们的惟一方式。

结构主义对神话的研究方法确实揭示了一些联系，这些联系激发了人类学家的想象力。当转向思考意识形态时，列维·施特劳斯的思想就显得过于一般了，因为让形式高于内容，逻辑分类高于实践结果，就很难在事实和想象，以及在科学、宗教和神话之间做出区分。列维·施特劳斯声称，要说明的“并不是人们怎样按照神话来思考，而是在他们不知道这一事实时，神话是如何在人们的心中起作用。”^② 这是要消解有意识个体的整体性，在某种意义上甚至远远超过了弗洛伊德的精神分析。再者，根据共同的结构来阐释所有的智力活动，实际上强调了在人类事务中以冲突为代价所达成的一致性因素。

然而，潜在结构决定表面现象的同样模式——与自以为有同样严格的科学性一起——被应用到语言和意识形态的联系上。以前，语言被想当然地认为，就像窗户，我们通过它看到外部世界。作为高科技信息社会的产物，近来语言学的声望，引起人们关注语言自身：不再是简单地透过玻璃去看，我们还要看它，因为窗户的形状或玻璃的排列可能会决定我们透过它

① C. Levi - Strauss, *The Savage Mind*, Chicago, Chicago University Press, 1966, p. 269.

② C. Levi - Strauss, *The Raw and the Cooked*, Cape, London, 1970, p. 12.

意识形态

们所看到的東西。根据这种观点，意识形态也就大大超出了通常设想的语言的范围，因为语言学的研究使我们假定，人类活动的其它形式也能够被解释为语言，即具有一定意义的符号系统。

根据结构主义者的观点，在任何符号系统内部，如我们所看到的，都存在一种言语和语言的区别。言语是外显的层次，可以直接显现出来；而语言是一种潜在的层次，是隐藏的结构。意识形态要在语言中寻找。意识形态的信息包含在潜在的结构之中，它隐藏于言语中，以至于说者和听者都或多或少难以获得。把这一观点阐释得最清晰、最有影响、最易读的是罗兰·巴特（Roland Barthes），他把这一点描述为陈述所表示（denote）的和暗示（connote）的之间的区别。一个有名的相关例子是一个所谓“贵族”巡游的幽默报道，其中说有许多皇家贵族聚集在一个游艇上环游地中海（Mediterranean），众人非常愉快，但巴特说：

这样一种快乐的感情带有严重的病理学负担；如果一个人因矛盾而快乐，那么这是由于他认为矛盾双方的地位相差很远。换句话说，国王有超人的气质，他们暂时采用民众生活的方式，那只能是一种违反天性的表现，只有屈尊才有可能。吹捧这种国王也能做出平凡行为的事实，是在承认，对于他们来说，这种情况并不比天使化作凡人更为自然，也就是在确认，

国王仍旧是国王，君权神授。^①

换句话说，当国王们装作普通人的时候，表示的是他们普通人的方面，但这只是在暗示他们的超人的特征。

在最近几年里，有很多人尝试用结构主义的方法对语言和意识形态之间的关系做出一种说明，这就是通常所称的“话语分析”（discourse analysis），它力图具有一种批判的锋芒。话语分析在详细阐述马克思的“语言是一种实践的、现实的意识”^②这类隐晦的论述时，也把日常语言，报纸、杂志、教室、家庭中的语言作为研究的对象，分析长篇散文或相互交谈中的句子模式。它还试图（但很少成功）去展示这些句子模式是如何反映权力关系的；理由还是：语言是一种活动的形式——正如许多活动形式能被解释为语言。这就明显超出了意识形态的语境，此语境把游击队描述为要么是“自由战士”，要么是“恐怖主义者”。话语分析的目标是揭示在明显单纯的句子结构中的意识形态内涵。这种分析有些只不过是一些范畴排列，另外一些人则尝试把他们的分析和社会关系联系起来，并取得了更大的成果。举一个简单的例子，这句话“狱警令犯人齐步走”可以被分为两部分：（A）狱警引起 X；（B）犯人齐

① R. Barthes, *Mythologies*, Paladin, London, 1973, p. 32. 关于英国王室的媒体公开是怎样维护他们的皇家形象的广泛论证，参见：M. Billig, *Talking of the Royal Family*, Routledge, London, 1992.

② K. Marx and F. Engels, *The German Ideology*, Collected Works, vol. 5, Lawrence and Wishart, London, p. 44.

意识形态

步走。根据这种分析：

A 句中的行动者在新句子中变成了被归因的行动者。这个过程内在的假定是权力可以被认为有直接的作用。这一语言过程的效应是重新分配这两个连在一起的句式中行动者的作用。在这个过程中真正的行动者被拒绝给予他的行为所需的信任和责任，信任给予了被认为是更有权力的句法上的主语。这并不是是一件可以轻视的事情。意识形态的作用是显而易见的。^①

这好像是从语言分析的角度让我们再次认识我们所知道的监狱生活，但另一方面，还有些不太明显的例子，就是经常使用没有行为者的被动语态（如“政府被批评了”），通过省略任何行为者的方法，使批评的力量偏离，或者使用抽象名词（如“对政府的批评增加了”），这也具有同样的作用。下面就是针对乔姆斯基（Chomsky）的转换语法（transformation grammar）概念的批判：

根据这种观点，在言词的表面之下，是连续的结构层次，可以被作各样的转换或分类。直到听者或读

^① G. Kress and R. Hodge, *Language as Ideology*, Routledge, London, 1979, p. 9. 也参见 Pierre Bourdieu 的后期著作，其中有关于当时社会的“象征性暴力（symbolic violence）”根据那些不能竞争的无意识的准则、排斥和沉默，来调整我们行为的细微的社会学评论。

者获得了一组内在的基本形式后，才能够发现它们。

然后，完全的解码是进入它们深层的历程，也就是反过来探寻所假定的言词的起源：对内在形式的描述以及对它们所发生的事做一种精确的记录。^①

通过这后面部分的分析，我们越过了结构主义，抵达一种社会语言学（sociolinguistics）。

如果意识形态的概念有任何批判性的话，那么结构主义原则就需要严格的修改。这些原则面临三个主要困难。第一个，也是最明显的一个是，一段文字仅仅通过（无论怎么努力）单词和句子难以把握它的意思。严格地限定于内容的分析，把它分解成单元，然后构建起来的是，既过于简单又十分任意的模型。过去的唯心主义学说的现代版本中，话语分析有时候看起来暗示了惟一符号的存在，以及世界是由一个无穷无尽循环的并不代表什么的符号体系组成：透过窗户我们不能看到什么，但仍不得不盯着玻璃。任何词组的意思都严重地依赖于这样一种条件，在这种条件下，它得以产生，并被读者和听者所接受。语言是活动的一种形式，像绝大多数活动形式一样，它的效用在很大程度上取决于语境。其主要例子是所谓完成行为的话语（performative utterance），讲话的人通过表达一定的词语来完成行为——例如，在结婚典礼上，通过说“我愿意”来完成结婚的行为。但是这些词汇的意思和功用依赖于一整套习以为

① G. Kress and R. Hodge, *ibid.*, p. 10.

常的安排和预先假定：不可能不管谁剪下那种红带子并且说“我宣布开通”，就可以开通高速公路的，也不可能不管谁戴上一顶黑帽子，并说“宣判死刑”，就可以判处某人死刑的。^①用不同的方法来引出共同的论点，可能会这么说，陈述是关于某事物的，它们暗示某事物，要理解它们就要理解它们与关于它们一切的关系，即陈述之外世界的关系。比如反语，如果没有陈述的背景知识，反语就很难被发现。因此，陈述的意义与它的功用，与它所表示的紧密相关，陈述的外部世界对此至关重要：文本依赖于语境。

另一个困难是，强调语言对言语的自主性，就去掉了语言所受的社会和历史的影响。没有证据表明，在言语背后存在有独立的句法规则，它控制着什么能说，什么不能说。因为这样的原则一旦被指出之后，至少在理论上——有时在实践上——就会发现它们被社会和历史环境修改的例子。

对通常的结构主义路径更进一步的批评是，比起社会中的冲突因素，它们更强调社会的一致性，因而更倾向于说明社会秩序的合法性，而不是批判它。因为结构是客观的，限定了我们不能达到的范围。它指出了一种我们都被牵连于其中的内在一致性。这种思想的另一种表述是：在每个社会都存在一种占统治地位的意识形态，它以一系列连贯的原则的形式存在，被

^① 这方面的经典著作是：J. L. Austin, *How to do Things with Words*, ed. J. O. Urmson and M. Sbisa, Clarendon Press, Oxford, 1962, pp. 4ff. 关于话语分析政治学，参见：S. Hall and M. Jaques, *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, Lawrence and Wishart, London, 1989.

普遍承认，用于说明当前存在的权力关系的合法性。这种观点引起了激烈的批评。以埃得蒙·利奇（Edmund Leach）的人类学观点看，“神话与宗教仪式是一种符号语言，被用以表达对权利和地位的要求，但它是一种争论的语言，而不是和声的合唱。”^① 这种观点与列维·施特劳斯的观点明显不同。在中世纪，占主流地位的政治—宗教精神与其说是用来加强统治的合法性，不如说是用以加强统治集团的意识，人民群众对这种精神则冷漠而又无知。^② 在当代西方社会许多人认为它所依赖的稳定性并不是社会成员中内在的一致性所达成，而更多的是依赖它的分歧。正如上面提到的中世纪的思想一样，自由民主价值及原则的接受在社会群体顶层那些人中最为强烈：那些处在社会底层的人们没有一贯而集中的方式来表达他们的不满。

这种关于一致性和冲突的观点暴露了结构主义研究路径的另一个困难——作为反省的、负责任的和创造性的行为者的主体明显地消失了，各种各样的后结构主义和后现代主义作家详尽阐释的过程，将在下一章进行探讨。在反对存在主义强调绝对的自由和个人的责任，所带来的过多的主观性时，结构主义走向了另一个极端。认识到自由如何被语言和社会结构所限制，是一回事；主体消融在上述社会关系和语言形式之中，则是另一回事。更特殊的是，任何理解，无论是对行为还是对语

① E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Bell, London, 1954, p. 278.

② cf. N. Abercrombie, S. Hill, D. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Allen and Unwin, London, 1980, pp. 59ff.

意识形态

言，似乎都包含一个创造的、主观的解释过程。结构据说是有客观的、可以科学测定的本性，但这种本性再强大也不能把人类行为中的主观因素完全排除出去。

总之，这是毫无疑问的，对语言中表示和暗示之间区别的强调，提供了一种新的认识。并且显而易见，上述的社会语言学论证了语言如何加强了政治、社会和性别的偏见，这一点是非常重要的。但是，在结构主义所启示的一般的科学理论的范围内把它们表述出来，这个希望已被证明是毫无可能的。因为内在的结构经考察，好像和科学在其间不能作裁决者的更陈旧的哲学世界观并无不同。

为了将迥然不同的讨论的思路进行收拢，让我们简要地看看哈贝马斯，他大概是这个领域最具影响力的思想家。哈贝马斯通过吸收社会学、语言学以及许多其它领域的最新的研究成果，力图使其社会分析保留意识形态概念的批判性。深入哈贝马斯这种复杂思想的最好方法，是看一看他从我们已经讨论的意识形态论述中，借鉴了什么。

很明显，受益于马克思。他接受了许多马克思的唯物主义历史观，这种理论认为，人类劳动处于其中的历史物质条件，为知识设定了不断增长着的参数。根据哈贝马斯的观点，马克思将他的历史观置于下述关系中，即人在任何特定的时代都可以支配的工具和器械——生产力，与带有一定文化和符号特征的制度安排之间的辩证关系。但是，哈贝马斯认为马克思有过分强调前者的倾向：

调节人类与其自然环境物质交换的生产活动，成了所有范畴产生的范式，一切都被归结为生产的自我运动。正是由于这一点，马克思对生产力和生产关系的辩证关系的卓越洞察，才很快被用一种机械的方式加以错误地解释。^①

这种强调经济决定论，以及把社会科学融合于自然科学的倾向被恩格斯、布哈林（Bukharin）等人进一步加强了。相比而言，哈贝马斯一方面并不想否定物质性劳动以及技术革新（物质性劳动通过技术革新获得发展）的重要性，另一方面又想强调文化传统和制度安排的重要性，文化传统和制度安排合在一起，他常称之为“互动”（interaction）。不同于马克思，更不同于马克思的许多正统的继承者，哈贝马斯认为，“劳动与互动之间并没有自动发展的关系”。^②

根据哈贝马斯的看法，过去一百多年先进工业社会的变化表明，注意非经济因素以及要求对马克思进行彻底的重构是有其合理性的。他认为，在马克思主义时代占主导地位的意识形态，是建立在市场平等交换观念的基础之上的，而20世纪技术的进步已经产生了专家治国的思想（technocratic consciousness），它将把政治归结为技术。国家在社会和经济事物中逐渐增长的干预意味着，管理人员和专家的数目同样要不断增

① J. Habermas, *Theory and Practice*, Heinemann, London, 1971, p. 169.

② J. Habermas, *ibid.*

意识形态

长，以便基于专家治国体制的需求而做出决定：这在意识形态中引起了与这样的社会相适合的变化。这个社会从考虑公平交换和平等，转变为论证相应于科学和工业的技术性问题方面所做决定的合理性。这一过程同时也包含了社会的非政治化。这种专家治国思想论与其前辈相比，在某种意义上是较少意识形态的，因为它并不主张一种与“现实”生活相背离的理想化事物或幻象，这种专家治国论同时又是更加意识形态的：它与其前辈相比，更具渗透性，更加牢固，难以动摇，因为它用经济和效率的名义压制了所有的选择，只允许对从属于一个既定目的的不同方式展开争论。所以，哈贝马斯在谴责工业社会的时与马尔库塞并不完全一致，但却受到这条思想路线的强烈影响。

劳动与互动之间的区别涉及到一个广为扩大的资本主义危机这个概念。马克思认为危机主要是在经济方面，而哈贝马斯概括了晚期资本主义固有危机的整个类型学：经济危机（economic crises）、理性危机（crisis of rationality）、合法性危机（crisis of legitimacy）、动机危机（crisis of motivation）。以哈贝马斯的观点看，晚期资本主义的经济危机并不是不可避免的，但是国家为防止它而采取的步骤却导致了理性危机。因为，晚期资本主义与生俱来的利益冲突和对国家干预的矛盾要求，意味着国家的援助分配的不当。这就引起了合法性的危机，因为国家干预也就意味着出现控制与选择的问题。惟一的解决方法是，收买具有最大权力的政党，或是创造一种新的具有合法性的意识形态。另外，不断增加的公共干预造成曾经推动资产阶级社会

发展的私人领域的缩小，因此，造成了动机的危机，而在此之前，动机决定于市场观念，市场被视做公平的价值分配者。哈贝马斯在总结他的结论时说：

经济危机通过政府的防止活动而转移到政治制度中来。其方式是，提供合法性证明可以弥补理性的亏空，扩大组织的合理性则可以弥补合法性的亏空。这就引起了许多危机的趋势，从发生学来看，它们表现为从下到上的某种危机现象体系。但从政府处理危机的角度看，这种危机现象是从它们可在一定范围内相互替代这一点而加以区别。这些范围一方面决定于财政上可用的价值量——这方面的不足在危机理论中并不能做出有效的预测，另一方面决定于社会文化体系所提供的动机。短缺的财富、价值和意义之间的替代关系对危机的预测具有决定性意义。^①

这一扩展的危机思想，以及经济领域的相对化，是对马克思历史唯物主义的很大改动。很明显，哈贝马斯的思想和法兰克福学派极其一致。他对马克思思想的修正，受到法兰克福学派批判统治 20 世纪社会的工具理性、科学和技术理性的影响。除了用于控制客观过程的工具理性的合法旨趣（legitimate interest）外，哈贝马斯声称人类还有另外两个旨趣：一个是以社会

^① J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Heinemann, London, 1976, p. 93.

意识形态

组织的形式进行相互沟通的实用旨趣 (practical interest)，一个是自我反思和自我决定的旨趣，即自律的解放旨趣 (emancipatory interest)。和许多法兰克福学派的成员一样，哈贝马斯对作为一种解放模式的弗洛伊德的精神分析很感兴趣。他认为，弗洛伊德所说的个人发展和人类发展之间有着极强的相似性。正如一个自我组织 (ego organization) 比较弱的个体，对一定形式的内在压力，就会采取一种神经机能上的解决办法。所以社会产生的意识形态是在语言中被压抑、忽略或者歪曲的一种不对称权力关系的合理化。正如弗洛伊德精神分析家引导病人自我认识，所以批判理论可以做同样的事：揭露合法意识形态的根源。

哈贝马斯关于意识形态理论的新的成分是他对语言的强调。像许多受到西方马克思主义传统影响的作者一样，哈贝马斯希望强调上层建筑的重要性，以反对古典马克思主义中刻板的经济决定论。但是，对他来说，上层建筑的关键在于语言，因为“当今语言问题已经取代了传统意识的问题”，^① 然而，他对语言的关注并不是空洞的，而是和社会研究紧密联系在一起的，因为他认为语言不仅仅构成了社会现象，而且它本身也是由社会现象所构成的（也被歪曲了）。因而对意识形态的研究也就是对系统地歪曲了的沟通的研究。

哈贝马斯对语言兴趣的独特之处在于：他是如何提出建立

^① J. Habermas, *Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970, 引自 T. McCarthy 为 *Legitimation Crisis* 所作的序言, London, 1976, p. xiii.

一个用以评判意识形态的标准的。如果这一努力包含了对系统地歪曲沟通的解释，那么它一定包含“掌握未歪曲的沟通或合理交谈的思想”。^① 他认为这种思想隐含于任何语言的使用中，因为言语行为本身就包含了一种理想的言语情境可能性的假设，在这种情境下，更好的论证力量就能决定这个问题。这是由于，人们相互交谈的目的是达成某种的谅解。沟通的互动预先假设了参与其中的人肯定了四类有效性要求（*validity claim*）：第一，它们所说的内容是可以理解的；第二，它是真实的；第三，在上下文中它是合理的；最后，就是它要真诚地表达意义。这些条件的实现，只有在所有社会成员都有平等的机会参与讨论时才是可能的；这包含了这样一种想法，即改变社会，使这样一种沟通能力成为所有社会成员的特征。如果技术社会的政策由公众来控制，那这个社会只能是一个理性的社会。但是，为使这种结果发生，讨论和观点必须从操纵和控制中解放出来。因而，社会解放的最终目标是每一个言语行为本身所固有的。

在当代社会，存在着到达这种话语的意志构成（*discursive will - formation*）巨大障碍，因为：

（当代）世界观的有效性是在排除话语意志构成的沟通结构中获得的……沟通的障碍制造了一种相互推卸责任的假象，同时又支持这种合法性观念，合法

^① J. Habermas, 'Summation and Response', *Continuum* vol. 8, 1970, p. 129.

意识形态

性维护这种假象，并防止人们发现。这就是意识形态自相矛盾的成就，它的个体原型就是神经机能的失调。^①

这种路径通过把实际事态与下列问题对立起来，使我们可以测定任何一个社会中的意识形态的限度：

如果生产力发展特定阶段的社会体制中的成员，充分认识了他们社会的限制条件和功能需要（functional imperatives），通过话语的意志构成，认定一种社会交往的组织，那么，他们如何集体地、有约束性地说明他们的要求呢（以及他们会把哪种规范当做有道理的加以接受呢）？^②

哈贝马斯希望由此得出结论，他对意识形态的批评并不是随意的，而是“社会行为和语言的结构所固有的”，大部分价值不可避免地与此结构交织在一起：

只有在一个解放了的社会中，其成员的自主性和责任已经被意识到，沟通才能发展成为非权威主义的

① Quoted by T. McCarthy, 'A Theory of Communicative Competence', *Philosophy of Social Science*, vol. 3, 1973, p. 140.

② J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Heinemann, London, 1976, p. 113.

(non - authoritarian)、普遍实行的对话，我们双向构成的自我认同 (reciprocally constituted ego identity) 的模式，和我们关于真实一致的思想，都是在这种对话中的不知不觉地获得的。到这种程度，陈述的真实就建立在期望美好生活实现的基础上。^①哈贝马斯的思想非常渊博，引起一些异议是毫不奇怪的。哈贝马斯热衷于将精神分析和社会解放并列，这是有问题的，因为它包含了一种从个人到社会的不合理的推论，还因为，在精神分析里，这个过程只是自愿合作的一种方式，未必就是从社会控制中获得解放的情形。更重要的是，把意识形态和歪曲的沟通相等同不够准确，因为并不是所有的歪曲的沟通都是意识形态的。全神贯注于语言和沟通能力好像忽视了物质的统治和阶级利益：如果获得的财富和地位并不是相应的平等，那么，自由的沟通可能还不足以保证获得一个解放了的社会。但是，无论他的思想表现得如何形式化和抽象，比起同时代的其他思想家，哈贝马斯在统一科学、语言和意识形态方面是成功的。

^① J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Heinemann, London, 1978, p. 314.

第七章 意识形态和 “历史的终结”

近年来，结构主义和哈贝马斯的极为独特的研究路径，都受到了越来越具有影响力的后现代主义世界观的批评。后现代主义就像意识形态本身一样，是个很难理解的概念。^① 这是因为，与后基督教主义、后马克思主义、后结构主义一样，它从否定的意义上来界定自身。它具有批判性和嘲弄的破坏性，甚至拒绝为探究我们的思想基础做出大的试探性的努力。它将我们的“主义”（isms）改为“过时论”（wasms），努力对我们的本性和命运做出一些全面的说明：它希望成为后事物（post-everything），将一些不着边际的东西提升自己的结构性特征，甚至将理性自身仅仅视为尼采的权力意志的工具。这听起来都像是迷惑人的相对主义。但是，没有一个思想家，甚至是后现代主义的思想家，能够在不彻底失去自己的根基的情况下成为

^① 一个谨慎的讨论参见：M. Rose, *The Post-modern and the Post-industrial*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, Ch. 1.

第七章 意识形态和“历史的终结”

始终如一的相对主义者。所以最有效的方法就是探求后现代主义自身是否是一种意识形态，这将反过来暗示我们应该考察后现代主义产生与兴盛的社会历史背景。

后现代主义是现代性的一种反应和延伸。“从哪个方面看，它都是依托现代性的：它植根于现代性的已有成果和困境之上。”^① 在这里，“现代性”指的是启蒙运动的规划，即人们通过应用科学和理性来推进物质增长和道德进步。同基督教一样，启蒙运动试图在许多方面进行取代，包括我们来自何处，去往何方，如何到达，以及我们为什么要努力地去做等一系列的问题的解释。后现代主义颠覆了诸如尼采以及海德格尔（Heidegger）等思想家所构建的整个西方哲学传统，他们是这种普遍体系的典型怀疑者，他们把这种普遍的体系称之为“元叙述”（meta-narratives）：他们更关注小型的说明和叙述，就一些过度扭曲的说明和论断来说，他们否认这些论述能够被统一起来，并加以评判。

后现代主义思想家有三个主张：第一，根据一位重要的思想家雅克·德里达（Jacques Derrida）的论述，我们直接接触现实并非通过理性，而仅仅是通过我们对现实形成的表象。^② 我们用言词来构建自己对现实的描述。就像建筑物由砖石组成一

① A. Heller and F. Feher, *The Postmodern Political Condition*, Polity, Cambridge, p. 11.

② 参见：P. Kamuf, *A Derrida Reader*, Columbia University Press, New York, 1991, Part 1; and R. Gasché, *The Turn of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., Ch. 8.

意识形态

样，现实也由我们用以刻画它的词语、影像和比喻组成。通过解构我们所形成的关于现实的图像，我们就揭示了（这是我们所缺少的）它的基础。因而，“今天，文化也通过形成一些独立的形式，或者说是存在争议的非文化或超文化的形式〔一种介于你的眼睛与事物本身之间的海森堡（Heisenberg）大众文化的原则〕，反过来影响现实，这样，最终理论家们以一种‘所指’（referent）不再存在的新信念统一了他们的声音。”^① 有一个广为人知的古代圣贤探究世界之基础的故事。他认为世界是建立在一头大象之上。当有人问及大象是建立在何者之上时，他回答说，大象是在一只海龟之上，当被问及海龟又是立于何物之上时，他回答说：“往下还是海龟。”在后现代主义的思想中，我们有完全丧失本性和现实，陷入一个无尽的隐喻循环之中的危险。第二，自我已经不再像在许多现代思想中那样有自信和权威了。自我再也不是它所审视的一切的潜在主宰，再也不能根据人类目标创造历史了。在这里，自我已经被解构或非中心化，尤为典型的是福柯（Foucault）关于疯癫的态度、监狱的历史和性史的研究，福柯的这些研究据说是要展示人类个体是如何被无所不在的非个人的权力关系历史地构造和产生的。对福柯来说，“人是可以被我们思想的考古学轻易证明的近期的一种发明，或许也是接近它的终点的发明。如果现在发生一场类似于启蒙运动的思想革命，那多半会是，人类会被忘

^① F. Jameson, *Postmodernism, or, The Culture Logic of Late Capitalism*, Verso, London, 1991, p. 277.

却，就像画在沙滩上的画会在即将来临的潮水的冲刷下消失一样。”^① 第三，后现代主义为了自身的缘故，赞美差异、多样性和变化的存在。努力使差异同质化 (homogenize)，强加一种虚假的统一，是意识形态思想的特征。由于没有思想所从属的基础和现实，也由于在弗洛伊德的理性超我已经让位于拉康 (Lacan) 的难以名状、难以理解的他者，自我甚至也是分裂的，因此，对自发的存在多样性强加一种统一就是没有根据的。

稳定的现实和稳定的自我概念的消失明显与近期的经济发展同步，例如，在里根 (Reagan) 和撒切尔 (Thatcher) 时代浮现的反计划的观点。“自由”市场的统治导致了一种经济上的混乱，用马克思名言说是“到了固体融化到空气中的地步”。^② 这种在社会经济生活中缺少稳固性的印象，在资本主义发展的转折点被信息技术发展所形成的加速度加强了。这可以被看做是晚期资本主义的文化逻辑，在这个“信息社会”，不仅产生了新的语言理论，而且，“现在，美学生产与商品生产普遍地结合在一起：狂热的经济急迫症，生产一些看似只会发生在小说里的商品（从衣服到飞机）的新的潮流，以一种更快的资本周转率，正将一种逐渐增长的必要的结构功能和地位分配给美学革新与实验。”^③ 包装与形象像啤酒一样成为政治兜售活动

① M. Foucault's *The Order of Things*, Tavistock, London, 1970, 是最近的论述。

② K. Marx and F. Engels, *The Communist Manifesto*, Oxford University Press, Oxford, p. 6.

③ F. Jameson, op. cit., p. 4.

的关键因素，时间和空间被信息高速公路一再压缩，新闻报道被作为一种“故事”，残忍、武装了的民族国家被视为“玩家”，在这样一个社会中，现实变成实质，人们开始失去对个体的坚定信念，是并不奇怪的。^①

有人曾把后现代主义理论看做是旧权威意识形态的颠覆者，并指出，出现了一个极度多元化的社会，在这个社会里，各种相异的集体性社会实践才会繁荣。在这种背景下，市民社会这一概念显著地回到政治思考中来：联合国家作为一个道德方案已经失败，拥有多种机构、俱乐部、职业协会和压力集团的市民社会被认为是能够培育多样性的领域。^② 其他人则认为，所有思想都是意识形态的，都只是冲突的利益和欲望的清晰表达，这种观点本身就是一种意识形态。^③ 它混淆了客观和公正——但我们可以对寻求真理有直接的兴趣。与之相反，后现代主义却打算放弃真理这样的概念，它将真理分解为华丽的辞藻与权力的一种相互作用。通过这样声明，由于没有一个人是公正的，当然也就不会有客观这样的事了，有的只是一种观点之间的永无休止的冲撞。正如哈贝马斯所认为的，后现代

① 这里特别参见：D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1990, Pts III and IV.

② 尤其参见：V. Perez - Diaz, *The Return of Civil Society*, Harvard University Press, London, 1993, Ch. 2. Gray and Oakeshott 从右派角度对市民社会加以阐述，从左派出发的有 Keane, 和最近的 J. Cohen and A. Arato *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, 以及到达后现代顶点的 E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London, 1985.

③ 参见：T. Eagleton, *Ideology*, Verso, London, 1991, p. 165.

第七章 意识形态和“历史的终结”

主义者好像要推导出一种怀疑论和消极状态，而这种怀疑论和消极状态有效地支持了维护现状的保守主义。^① 而且，有些后现代主义作家，如布希亚（Baudrillard）和利奥塔（Lyotard）倾向于将兴趣同质化，平等对待所有的欲望，这就使他们否认他们的兴趣、欲望和冲突比其他人的更为重要：集邮者的兴趣和政治家的兴趣是完全相同的。

一些人把后现代主义看做是在第五章讨论的“意识形态终结”论的重现。一般来说，后现代主义确实热衷于终结论。实际上，正如詹姆逊（Jameson）所评论的，后现代主义是“由颠倒了的一千年至福说构成，在这里，对将来的不祥预感、灾难或赎罪已经被这样或那样的终结观念（意识形态、艺术、或社会阶级的终结；列宁主义、社会民主或福利国家的‘危机’等等）所代替”。^② 意识形态的终结最近为理查德·罗蒂（Richard Rorty）所赞同，他是美国最杰出的后现代主义的倡导者。罗蒂的嬉戏而又有讽刺意味的自由主义起源于一种后现代主义，这种后现代主义通过盎格鲁-撒克逊的分析实用主义，表达的是尼采和海德格尔的欧洲大陆传统。根据他的观点，自由民主不可能有也不需要任何哲学的证明。他相信“当代的自由社会已经包含有它的自我发展（一种可以减少福柯所预见的

① cf. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1977.

② F. Jameson, *op. cit.*, p. 1. 更明确的陈述，参见第 263 页；T. Eagleton, *op. cit.*, p. xii；J. Derrida, ‘A Lecture on Marx’, *New Left Review*, vol. 205, 1994, pp. 49ff.

意识形态

危险的发展) 所需的制度。实际上, 我的直觉是, 西方社会和政治思想可能已经走完了它所需要的观念上的革命。”^① 罗蒂的观点是对约翰·罗尔斯 (John Rawls) 后期观点的回应, 根据罗蒂的观点, 自由民主“将是一个倡导‘意识形态终结’的社会, 将反思的平衡 (reflective equilibrium) 作为讨论社会政策所需要的惟一方法。当这样一个社会进行研究, 当它收集那些导致平衡的原则和直觉时, 这个社会就会抛弃那些从关于自我、理性的哲学论述中所获取的内容。”^② 在这里, 罗蒂诉诸于“我们的”普通直觉, 传统的实践使人想起奥克肖特的保守的意识形态立场。^③

意识形态和历史自身终结论的最成功的倡导者, 是弗朗西斯·福山。他的文章《历史的终结?》于 1989^④ 年夏一出版, 就引起了热烈的争论, 随后出版的题为《历史的终结和最后的人》这本书对它的各个论题的许多方面进行了详细阐述。^⑤ 在他的文章中, 福山认为, “经济和政治上的自由主义对所有竞争者的显赫胜利”不仅仅意味着“冷战的结束, 或者是一段特

① R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 63.

② R. Rorty, 'The Priority of Democracy to Philosophy', in R. Vaughan, ed., *The Virginia Statute of Religious Freedom*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988, p. 264.

③ Ibid., p. 53.

④ F. Fukayama, 'The End of History?', *The National Interest*, vol. 16, Summer, 1989.

⑤ F. Fukayama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992.

殊历史时期的过去，这样的历史终结本身就是人类意识形态发展的终点和作为人类最终政府形式的西方自由民主的普遍化”。^① 福山并不认为不会再有历史事件的发生，而只是说，已经获得了这些事件的最终的概念的和政治的框架。在过去，战争是社会变革的有效催化剂：但是现在没有自由民主国家会再诉诸战争，因为，随着意识形态的衰退，武力冲突所追求的利益现在已被吸收到了自由资本主义的竞争之中。福山并没有看到西方社会贫穷的持续存在，而这一点对他的论题形成了质疑：贫穷不应是市场动力，而是文化缺陷，随着现代资本主义带来的消费者的充裕，贫穷最终应被消除。而且，福山并没有声称，历史的终端会产生一个完美的社会——只是除了自由资本主义之外，没有更好的选择。除了历史上几个最先进的国家以外，民族主义可能会活跃起来，但将来，巨大的经济力量会使它们只能通过贸易战来展开它们之间的对抗。宗教原教旨主义的复兴也是无关紧要的：它只对伊斯兰教有真实的意义，只局限于世界相对小的地区。苏东事件以后，作为其惟一似乎合理的变体——社会主义，是一种社会民主的政治，但它对福山的论题并不构成威胁，因为社会主义已经充分接受了市场关系的首要性。

福山的论题是，历史有一个潜在的进化方向，当人类本性中固有的对个体认识的追求最终得到满足，而且自由民主的资本主义社会为这种满足提供了体制上的保证时，历史就到了一

^① F. Fukayama, 'The End of History?', pp. 3f.

种终结的状态。这种论述的方式使人想起马克思的历史理论，但福山的哲学导师却是马克思的老师——黑格尔。福山求助的哲学背景是黑格尔的《精神现象学》（*Phenomenology*），20世纪30年代，俄国移民亚历山大·柯耶夫（Alexandre Kojève）^①在巴黎对黑格尔哲学给出了独特的解释。根据柯耶夫，黑格尔整个哲学的核心是主人和奴隶之间的辩证法：过去历史的前进，是由于进入战争状态的主人和辛苦劳作的奴隶之间的分离和斗争，奴隶们彼此间没有任何尊重可言，也没有对个人工作和尊严的认识。但是，随着法国大革命原则的传播，普遍的平等得以实现。每个人都获得了这样一种普遍的认识：“作为一个享有所有政治权利的公民和作为一个民法上的‘法人’”，“欲望被完全满足，停止了斗争和劳动：历史结束了，再也没有什么可做的了。”^②但是，不再需要努力并不完全就是善。福山在文章的最后，描绘了一幅他所预见到的相当阴暗的永恒的资本主义的图景，“历史的终结将是一个令人非常难过的时刻。认识的努力，冒生命危险追求一个纯粹抽象的目标的意愿，以及唤起勇敢、勇气、想象力和理想主义的世界范围内的意识形态斗争，都将被经济计算、技术问题的无休止解决、对环境的关注和复杂的消费者需求的满足所代替。在后历史时期，将既没有艺术也没有哲学，只有人类精神博物馆的永久的保管。”^③

① 参见：A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Basic Books, New York, 1969.

② A. Kojève, *ibid.*, p. 237.

③ F. Fukayama, 'The End of History?', p. 18.

密涅瓦（Minerva）的猫头鹰确实描述得不能再如此灰白了。

因而，与作为资产阶级必胜主义者的名声所暗示的相比，他的立场更为摇摆不定。从他最初的文章到以书的形式详细阐述出来所经过三年中，这种摇摆不定被加强了。这里，福山提出了一套全面的历史理论，强调未被资本主义租借出去的科学在满足人类需要方面的作用。他支持黑格尔对有关存在认识的探索的论述，对从柏拉图的《理想国》中得出的关于人类本性的精神的或任性的因素进行了描述。这种相当抽象的和具有概括性的哲学思考，由关于近来遍布全球的民主进步的涉及广泛而又流畅的论述所补充。共同的要旨仍然是“如果我们现在不能想象一个与我们的世界有着本质不同的世界，在那里没有明显的方式，通过此方式未来与当前秩序相比会有根本性的提升，那么，我们就必须考虑历史也许到了一个终点的可能性。”^① 在书的最后一节中，福山又回到了题目的第二半部分，并想象了来自左派和右派的批评，大意是，他所描述的人类前景的非常有限的性质并不包括那些人类本性中最基本的欲望，左派要求拓展人类的权利，推进一种激进的平等主义。这里，福山加入了近来反对他的老师阿兰·布鲁姆（Alan Bloom）倡导的“政治的正确”（political correctness）的浪潮。^② 但是，对于右派的挑战，福山更是严阵以待：一些人不可避免地将一个社

① F. Fukayama, *The End of History and the Last Man*, p. 51.

② 参见：A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, New York, 1987.

会仅仅以繁荣、效率以及奋斗为基础这样一种观点视为浅薄，认为这不是在与他人平等，而是在认为比他人优秀，因而这种观点颠覆了自由民主的原则。福山对自由民主解决这些批评的潜力还是相当乐观的，尽管他书中的结论部分设想了历史的列车驶向一个新的、更加遥远旅程的可能性。^① 重要的是，在有些关键的论点上福山确实是矛盾的。他强烈的历史后设叙事（metanarrative）看起来和流行的后现代主义格格不入，但同时又认可当代社会中毫无方向的多元论。^② 更进一步说，正如试图把柏拉图与黑格尔的思想结合在一起的人以及他们后来的门徒（如果偏袒一点的话）施特劳斯和柯耶夫所期待的那样，福山不时收回他关于历史终结的自信的断言。当然，他对柏拉图及黑格尔的阅读也是极为偏颇的：对于柏拉图，正如当代最著名的阐释者西蒙娜·薇依（Simone Weil）所指出的，人类的成就更多地应归因于自我超越（self-transcendence），而不是自我扩张（self-aggrandizement）。而且，黑格尔历史观的核心不是追求承认（struggle for recognition），而是自由意识的进步。

福山的著作引起了大量的争论，这本身并不奇怪。撇开新闻媒体对他的第一篇作品言过其实的推崇不谈，他的思想以明白易懂的形式凝聚了 20 世纪末的激情与忧虑。然而，他的论述仍有着许多缺陷和弱点。令人惊奇的是，他竟然完全忽视了

① cf. F. Fukayama, *The End of History and the Last Man*, p. 339.

② 关于“人”的消失和只是由盲目无休止的享受和娱乐所驱动的一个动物社会的到来，参见：A. Kojève, *ibid.*, p. 238.

第七章 意识形态和“历史的终结”

弗洛伊德的一本对人类心理的欲望和动机进行详尽论述的著作。更重要的是，福山的思想既不与女权主义相契合（他的追求承认的个体主义描述是相当男性化的）也不契合于对生态的关注（他所设想的全球工业化好像一定会破坏世界的生态系统）。尽管富国和穷国的差距在扩大，他仍轻率地相信自由民主的稳定性和对其不断增加的诉求。这种自信是建立在他将资本主义与自由民主密切联系起来的认知方式上的。但是这种联系是非常不稳定的，因为资本主义和民主并不是和谐相处的伙伴。资本主义不可避免地建立在某些形式的剥削和统治之上。一旦民主渴望超越人们投票选举精英的熊彼特（Schumpeterian）式的竞争，就必然要求平等的经济权和平等的经济强制，而这就会威胁到资本主义赖以存在的不平等。换句话说，“资本主义作为一种规定个体获得和自我实现的动机的制度，民主的公民权作为一种植根于道德原则上的社会选择的资源，这是不同方向的问题。没有理由把前者对后者的领导权看做是所有时候的一个特征。”^①的确，福山本人也认识到这一点，他指出，西方资本主义破坏了社会团结的基础，如果亚洲人充分认识到个人主义在西方社会具有破坏性的结果的话，那么“一种将技术统治论的经济理性主义和家长式专制主义结合在一起的系统的非自由、非民主的选择，就可以在远东获得存在的理由”，而且，他们和民主的公开决裂就有可能发生，民主的形式本身会

^① M. Rustin, 'No Exit from Capitalism?', *New Left Review*, vol. 193, 1992, p. 107.

意识形态

被认为是西方的强加，亚洲社会成功的运行与此毫不相干，而加以抵制，就像西方商业管理技术对于他们的经济一样。”^①带有自我破坏性趋势的自由民主，和苏联（Soviet）共产主义一样，是注定要失败的，历史的尽头将是一种东方亚洲的儒家资本主义，李光耀（Lee Kuan Yew）的新加坡（Singapore）就是其典范。另一种选择是，如果我们认真采纳福山根据黑格尔追求承认的思想所形成的中心论（centrality），我们可能就会得出结论：自由主义是有严重缺陷的。批评会是：“普遍的同意、相互的承认本质上在自由社会是不可能实现的：由资本主义带来的经济上的不平等本身只会意味着不平等的认识。”^②换句话说，斗争仍在继续，直到实现一种彻底的平等主义，进入一个能够保证所有人获得充分承认的社会。^③另一方面，福山关于历史终结的论题来源于柯耶夫，柯耶夫认为，我们正处于历史的尽头，“依赖于这种断言的力量：由当代自由民主国家提供的承认，充分满足了人类对承认的渴求。”^④但是，如果上述思考有些道理的话，那么，历史的终结，至少从福山的角度看，还要走很长的路。

① F. Fukayama, *The End of History and the Last Man*, p. 243.

② Ibid., p. 289.

③ 精彩的论文可进一步参见：J. McCarney, 'Shaping Ends: Reflections on Fukayama', *New Left Review*, vol. 202, 1993.

④ J. McCarney, *ibid.*, p. 207.

第八章 结论：意识形态的 终结抑或没有终结的意识形态？

如我们在前面几章中所看到的，两个世纪以来对意识形态的讨论可以有两条不同的路径：第一种主要是将意识形态和科学相对立。根据法国特拉西的理性主义传统，理性在社会上的应用，能够清除社会中那些在过去非常有害的非理性的偏见，即观念的科学（意识形态）能使社会非神秘化，就像自然科学使自然界非神秘化一样。由于马克思（还有拿破仑）的一些作用，意识形态就与那些和科学相对立的思想联系在一起，正如迪尔凯姆和阿尔都塞的著作那样。同样的科学/意识形态的二分法还出现于英语国家深厚的经验主义传统中。两者的区别在于他们对那种排斥意识形态的科学是由什么构成的相反的观点上。例如，在阿尔都塞的著作中，马克思主义本身（可能还有精神分析）就是这种科学。另一方面，波普尔则认为二者都是伪阿基米德式科学的极好例子。第二种传统经常被称作是历史主义的，和德语著作相联系，它对普罗米修斯立足点（Promethean foothold）的追求被高度相对化了。社会研究的问题被认为与科学研究的问题有着根本的不同。意识形态与局部

意识形态

旨趣、社会视野相联系，社会视野是不可能完全摆脱的。各种各样超现实的观点或多或少被提了出来，如黑格尔的绝对精神，曼海姆的不受拘束的知识分子，或哈贝马斯的理想的言语情境——但所有这些更多的只是愿望，而非实在。

马克思主义传统给予意识形态以至今仍享有的显赫地位，它的一部分力量就在于它对以上两种方法采取了兼容并蓄的态度。无论是科学/意识形态的两分法，还是意识形态与思想的社会决定论相联系，都可以从马克思本人那里找到。恩格斯和阿尔都塞都赞成前者，但他们在赋予意识形态的重要性上有着根本的分歧。但很显然，马克思最有成果的贡献是那些德国传统中的东西。而把意识形态归属于上层建筑的观点，无论是恩格斯的科学说法，还是列宁的纯政治说法，都是没有出路的。马克思主义确实产生了很多关于意识形态的庸俗见解：但是它也有不容质疑的成功之处。不妨仔细看看葛兰西在他的《狱中札记》（*Prison Notebooks*）中简短而有见地的论述，他讨论了中世纪教会对知识分子的吸纳，指出了和社会主义运动的相似之处。或是卢卡奇的学生吕西安·戈德曼（Lucien Goldmann）对帕斯卡（Pascal）和拉辛（Racine）著作中，詹森派（Jansenist）思想与法国阶级结构变化之间的联系的分析。这两方面的研究都保留了意识形态的批判意义，但却没有诉诸模糊的科学概念，或关于社会过程的还原论观点。

在经验主义传统中，科学/意识形态的两分法表现得最为脆弱。最近，一则广为人知的评论仍然可以宣称，那些在美国提出“意识形态终结”论题的人，仅仅只是“根据或涉及经验

第八章 结论：意识形态的终结抑或没有终结的意识形态？

现象，这些经验现象完全不受社会科学自我怀疑方法的检验，而这种自我怀疑的方法肯定是有道理的。”^① 这种认为事实能够为自己辩护的思想来源于完全不同的事实，用美国历史学家理查德·霍夫斯塔特（Richard Hofstadter）的话来说，就是“作为一个民族，我们的命运不在于有多少意识形态，而在于成为一个整体”。^② 经验主义者的观点是：事实和价值至少在这种意义上是分开的：它们能够在将它们结合在一起的表达里面分离开来。但如果说事实（特别是社会事实）只是简单存在那儿，而价值则是自由选择的问题，这本身就是评价性的观点。此外，很多近来的意识形态的研究将它与语言和日常生活中的象征符号的研究相联系，在这里，意识形态不像被简单地当做系统的“思想”体系那样容易被理性和科学所清除。

如果科学/意识形态的两分法不行的话，那它的对立观点——意识形态无所不在这苍白的观点，带有附加的、危险的含义，它将所有社会的、政治上的争论都降低到仅仅为一种宣传的地位——也是如此。这可能会以一种混乱、“庸俗”的马克思主义形式出现，对它来说，实际上当今社会的每一个方面都是“资产阶级”意识形态的症状。这种观点忽视了大量的经验论据，否认存在任何具有渗透性的统治意识形态。统治阶级的思想并没有渗透到整个社会：它们的作用正是由其对立面具

① W. Carlsnaes, *The Concept of Ideology and Political Analysis*, Greenwood Press, Westport, 1981, p. 238.

② 引自：S. P. Huntington, *American Politics: The Promise of Disharmony*, Belknap Press, New, York, 1981, p. 25.

有分裂的性质才得以确保的。马丁·谢利格（Martin Seliger）在其《意识形态与政治》（*Ideology and Politics*）一书中所主张的全体性的意识形态概念（ecumenical concept of ideology）也并不富有成效。谢利格对意识形态的定义是，每一组行为导向的信仰构成一个连贯的系统，从而剥夺了这个概念所有的批判性。尽管它自夸无所不包，但仍将定义局限于政治信仰系统，因此忽视了意识形态和日常生活的联系。虽然这个反对并不适合于克里福德·格尔茨（Clifford Geertz）的“作为一种文化体系的意识形态”^①的观点，但他的著述所界定的意识形态的概念过于宽容。格尔茨认为，意识形态“是非常与众不同的，是错综复杂的社会现实的映象（maps）和产生集体意识的母体”，^②作为意识形态，它们是不受批判的。

这里的问题是避免一种空洞的循环。丹尼尔·贝尔，怀念冷战时期的确定性，曾悲叹到“意识形态的概念已经完全分崩离析了”。^③他是对的，因为性别和种族的要求加上阶级要求，一起揭示了当代西方社会的“行为的矛盾”：普遍的自由与平等的原则经常与他们自己的做法不一致。^④在阿拉斯代尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）最近的作品中，众多自由思想的

① 参见 Geertz 有影响的文章 ‘Ideology as a Cultural System’ in *Ideology and Discontent*, ed. D. Apter, Free Press, New York, 1964.

② C. Geertz, *ibid.*, p. 64.

③ D. Bell, ‘The End of Ideology Revisited’, PtII, *Government and Opposition*, 1988, p. 321.

④ 清晰的说明参见：D. Turner, *Marxism and Christianity*, Blackwell, Oxford, 1983, Ch. 3.

第八章 结论：意识形态的终结抑或没有终结的意识形态？

独断不连贯，已经被从另一个角度有力地揭露出来。^① 但我们不必接受别人得出的保守结论，也不必彻底放弃进步的思想。真正的解放绝对不会建立在控制的基础之上。科学/意识形态的两分法和庸俗的马克思主义观点至少有一个可补救自身缺陷的特征，因为它们都努力尝试把意识形态和统治相结合，尽管并不成功。意识形态的成功表述必须将两种方法结合起来。第一是曼海姆所强调的解释学的巧妙方法，在批判意识形态之前先了解它，并对它本身的前提采取自我反省的态度。第二种是在马克思主义传统中大多数派别所强调的，把意识形态与对控制和统治的分析相联系，以此保持概念的批判潜能，从而把意识形态从与解释学循环相关的相对主义迷宫中解放出来。意识形态或许是“一个不可挽救的堕落的词”^②——但我们就生活在一个堕落的社会当中，而且我们会继续被牵连于意识形态之中，直到我们改进它。这意味着，尽管在原则上，意识形态会有一个终结，但这肯定是看不到的，甚至是在将来。这是因为意识形态最好不要被看做是一种独立的符号象征体系，这种符号象征体系能与另一种体系（如科学）相对立，而且最终会被替代。确切地说，意识形态是每一种符号象征体系的一个方面，这是就其被牵扯到权力和资源的不公平分配而言的。哪一个体系不是这样呢？

① 参见：J. Horton and S. Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity, Cambridge, 1994, particularly Chs 1, 13, and 14.

② D. Bell, *op cit.*, p. 331.

进一步阅读书目

第一章

关于意识形态概念的起源，参见：Ch. 1 of Hans Barth's *Truth and Ideology*。简短的说明见：Seliger's *The Marxist Conception of Ideology*，Lichtheim's *The Concept of Ideology*，pp. 12f, and Berdix's article, 'The Age of Ideology: Persistent and Changing', pp. 296ff。关于法国意识形态，尤其要参见：Welch's *Liberty and Utility* and the two books on Destutt de Tracy by Kennedy and Head.

关于这个概念多种意义的详尽说明，参见：Arne Naess et al., *Democracy, Ideology and Objectivity*，pp. 143ff. 更简短的版本是：Robert Lane's 'The Meanings of Ideology'。也参见：Geuss's *Idea of a Critical Theory*，Ch. 1，Eagleton's *Ideology*，Ch. 1 and Hamilton's article 'The Elements of the Concept of Ideology'.

下列文章试图将意识形态从相关的神话和乌托邦概念中区分出来：Lee McDonald, 'Myth, Politics and Political Science'; Ben

Halpern, '“Myth” and “Ideology” in Modern Usage'; and Willard Mullins, 'On the Concept of Ideology in Political Science'.

关于欧克肖特对意识形态的责难, 参见:《政治中的理性主义》中关于此标题的论述。这种思路在欧克肖特的门徒的著作集那里有更详细的论述: David Manning, ed., *The Form of Ideology*。对已被接受的关于意识形态思想的相同的质疑, 参见: Kenneth Minogue 近来咄咄逼人的论战性著作: *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*。关于欧克肖特意识形态观的优秀评论, 参见: William's *Concepts of Ideology*, Ch. 3.

在那些介绍意识形态的更为全面的著作中, Norman Birnbaum's 'The Sociological Study of Ideology 1940 - 1960', 是非常有用的, 尽管必定也受年代限制。也许最好的书是: Jorge Larraín's *The Concept of Ideology*, 这本书是从温和的马克思主义角度写的。John Plamenatz's *Ideology* 相当勉强地将历史性和分析性的方法结合在一起。Alvin Gouldner 紊乱的 *Dialectics of Ideology and Technology* 总是具有启发性。Martin Seliger's *Ideology and Politics* 通过近来几乎所有的文献, 研究一种包容性的意识形态概念。对近来讨论中的更多的“欧洲大陆”方面进行颇有见地且清楚地论述的是: Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Ch. 5 and Stuart Hall's 'The Hinterland of Science: Ideology and the “Society of Knowledge”'. Boudon's *The Analysis of Ideology* 有效地综合了欧洲大陆和盎格鲁-撒克逊两种方法, 而 Eagleton's *Ideology* 机智有力度的新马克思主义, 也是非常值得推荐的。

第二章

Bhikhu Parekh's *Marx's Theory of Ideology* 以一本书的篇幅所进行的论述，既有精辟的解说，也有合理的批评。参见：Larrain's two books: Ch. 1 of *The Concept of Ideology* and Ch. 2 of *Marxism and Ideology*，都是正确且富有思想性的，不过过分偏袒了马克思。Seliger's critique in *The Marxist Conception of Ideology* 过分草率地将马克思的概念等同于“虚假意识 (false - consciousness)”。同样真实的情况发生在 Carlsnaes's *The Concept of Ideology and Political Analysis* 的第二章中，这也是用一种实证主义的/分析的观点对马克思进行批判的最好的例子。但可以看一下具有同样倾向的 Plamenatz's *Ideology* 的第三章。McCarney's *The Real World of Ideology* 的第一章对马克思的评论笔锋锐利，但却徒劳无益地将马克思的概念与列宁的加以调和。Mephram's 'The Theory of Ideology in *Capital*' 强调了《资本论》与《德意志意识形态》的区别。前者见 Geras' article 'Marx and the Critique of Political Economy'，后者参见：Mitchell's *Iconology* Ch. 6。对马克思简短而同情的讨论，参见：Hans Barth, *Truth and Ideology*, Ch. 3; John McMurtry, *The Structure of Marx's World View*, Ch. 5。以方法论上的个人主义为基础重构马克思理论的精彩的尝试，参见：John Elster, *Making Sense of Marx*, Ch. 8。也参见：Jakubowski's *Ideology and Superstructure*, William's *Concepts of Ideology*, Ch. 1, Peffer's *Marxism, Morality and Social Justice*, Ch. 6 and Eagleton's *Ideology*, Ch. 2。

第三章

本章一般的背景参见：Jordan's *The Evolution of Dialectical Materialism* and McLellan's *Marxism After Marx*. 也参见庞杂而不协调的作品集：Nelson and Grossburg, *Marxism and the Interpretation of Culture*.

认为恩格斯关于这个主题比以前所设想的有更多论述的观点，参见：Balibar's *Masses, Classes, Ideas*, Chs. 4 and 6. 列宁关于意识形态的著作，最易理解的是《怎么办？》，这本书为大多数的著作集所收录。对列宁思想进行的一个全面而精彩的讨论是：Harding's *Lenin's Political Thought*. 列宁的关于意识形态的观点在 Larrain's *Marxism and Ideology* 的第二章和 McCarney's *The Real World of Ideology* 的第二章被进行了同情的讨论；Carlsnaes's *The Concept of Ideology and Political Analysis* 作了更充分的说明和批评。

卢卡奇在哲学上对列宁所作的描述，参见他的 *History and Class Consciousness*，尤其是他关于阶级意识、物化和历史唯物主义的三篇核心论述。Larrain's *Marxism and Ideology* 的第二章和 McCarney's *The Real World of Ideology* 的第二章作了评述；也参见 Roizin McDonagh's 'Ideology and False Consciousness: Lukacs', Eagleton 的第四章和 Perkins's *Marxism and the Proletariat* 的第五、六章。一种更具敌意的讨论，参见：Martin Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*，特别是第四章。

葛兰西关于意识形态的论述散见他的 *Prison Notebooks* 全

意识形态

书，尤其是标题为 ‘The State and Civil Society’ 和 ‘Problems of Philosophy and History’ 两部分。Chantal Mouffe, ‘Hegemony and Ideology in Gramsci’ 进行了充分的讨论。也参见 Stuart Hall *et al.*, ‘Politics and Ideology: Gramsci’ 和 Larrain’s *Marxism and Ideology* 的第三章。一种彻底的后现代著作，参见：Renate Holub’s *Antonio Gramsci*。

最后，阿尔都塞的意识形态观极易在他的论文 ‘Ideology and Ideological State Apparatuses’ 中找到，尽管也应该参考 *For Marx, Reading Capital and Essays in Self - Criticism*。Gregor McLennan’s ‘Althusser’s Theory of Ideology’，以及 Paul Hirst 与之同名的论文，是两篇较易理解的评论。近来以阿尔都塞模式对意识形态进行思考的，参见：Therborn’s *The Ideology of Power and The Power of Ideology*。也参见：Benton and Elliott 的精彩著作、被 Kaplan、Sprinkler 和 Elliott 所编辑的两本著作，以及在 Ricoeur’s *Lectures on Ideology and Utopia*, Chs7, 8 and 9 中所作的谨慎的评论。

第四章

Bendix’s article ‘The Age of Ideology: Persistent and Changing’，对迪尔凯姆和韦伯的贡献进行了非常简短的讨论。迪尔凯姆明确提及意识形态的著作主要是在他的 *Rules of Sociological Method*，尽管在他的 *Elementary Forms of the Religious Life* 中含糊地表现了一种不同的思路。Larrain’s *The Concept of Ideology* 第三章的末尾有一清晰的论述。也参见：Turner’s collection *Emile*

Durkheim: Sociologist and Moralist, Part I. 韦伯没有这样的意识形态概念, 但可参见他的 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 以及 Giddens 对他总体思路的介绍和 Frank Parkin's *Weber* 所提供的简要的评论, 尤其是第二章。也参见: Ricoeur's *Lectures on Ideology and Utopia*, Chs 11 and 12, and Turner's *Max Weber: From History to Modernity*。

弗洛伊德的主要著作中与我们兴趣相关的是: *Totem and Taboo*, *The Future of an Illusion*, and *Civilization and its Discontents*。此外参见: Larrain's *The Concept of Ideology*, Ch. 3, Roazen 在 *Freud: Social and Political Thought* 中所做的总体论评, 尤其是第四章, 和 Neu 的论文集 *The Cambridge Companion to Freud*, 特别是 Paul 和 Deigh 的贡献, 以及 Spurling, *Sigmund Freud: Critical Assessments*, Part I and II。Reich 和 Pareto 的相关著作在参考书目中。

曼海姆关于这个论题的经典著作是《意识形态与乌托邦》。也参见: 论文集 *From Karl Mannheim* 中 Kurt Wolff 所做的有益的介绍。David Kettle's *Mannheim* 是一个非常好的入门书。战后对曼海姆的兴趣主要是受 Merton's *Social Theory and Social Structure* 第十三章的推动。Larrain's *The Concept of Ideology* 第四章和 Carlsnaes's *The Concept of Ideology and Political Analysis* 第四章对曼海姆作了说明和批判。Simonds's *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge* 是最精细也是最恰当的讨论。还可参见: Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, Loaders's *The Intellectual Development of Karl Mannheim* 和 Williams, *Concepts of Ideology*, Ch. 2.

第五章

Edward Shils ‘The Concept and Function of Ideology’ 和 Harry Johnson, ‘Ideology and the Social System’, 是两篇对美国主流的意识形态观的简短而又有影响的论述。Sartori’s ‘Politics, Ideology and Belief Systems’ 不加掩饰地努力对这些概念进行充分论述。要看以意识形态的经验讨论自诩的, 参见 Robert Lane, *Political Ideology*, Robert Putnam 的论文 ‘Studying Elite Political Culture: The Case of Ideology’, 和 Philip Converse, ‘The Nature of Belief Systems in Mass Publics’。在 Willard Mullins 的 ‘On the Concept of Ideology in Political Science’ 和 ‘Sartori’s Concept of Ideology: A Dissent and an Alternative’ 中能发现一种更精微地运用概念的方法。对这整个方法更具根本性的批判见 William Connolly 的著作 *Political Science and Ideology* 和 Charles Taylor 的文章 ‘Neutrality in Political Science’ 中。

Friedrich and Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Hannah Arendt’s *The Origins of Totalitarianism* 的最后两章, 和 Hansen’s *Hannah Arendt* 清楚地叙述了特定的意识形态概念和极权主义之间的联系。

意识形态终结论题的两个主要阐述者是 Daniel Bell, *The End of Ideology* 和 Seymour Lipset, *Political Man* 最后的两章。更进一步做出有益的批评和贡献的是 Chaim Waxman 的论文集 *The End of Ideology Debate*。还可参见 Bell 在他 1988 年的两篇论文, 在这两篇论文中他重复了在第七章中论及的观点。关于旧的敌

人在政治正当性的奇异描述之下复活的观点，参见：Bloom, *The Closing of the American Mind* 和 D'Souza *Illiberal Education*。好的评述参见 Hoeveler's *Watch on the Right*, Himmelstein's *To the Right* 和 Faulkner 对 Shtromas 作品的收集：*The End of Isms?*。

第六章

对科学通过技术在现代得以应用的攻击，参见：Horkheimer and Adorno, *Dialectic of the Enlightenment* 和 Marcuse, *One - Dimensional Man*, 尤其是第六章。对自然科学自身客观性提出疑问，参见，Thomas Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions*, 以更极端形式表现的，参见 Paul Feyerabend's *Against Method*。

用结构主义方法研究意识形态的两个经典著作是 Roland Barthes, *Mythologies* 和（更难以理解的）Levi - Strauss, *The Savage Mind*。John Sturrock's *Structuralism and Since* 对结构主义思想作了很好的总体介绍。Larain's *The Concept of Ideology* 进行了更明确的论述。对 Levi - Strauss 所做的较易理解介绍的是 Leach's *Levi - Strauss* 和 Badcock's *Levi - Strauss: Structuralism and Sociological Theory*。马克思主义者吸收这种思想方式的企图可参见 Louis Althusser 的著作，其成果已在上面第三章中讨论过。

受结构主义启发而对意识形态进行更严格的语言学上的讨论，参见：Robert Fowler et al. *Language and Control*, Kress and Hodge, *Language and Ideology*, 和 Lee's *Competing Discourses*。对整个困难领域进行的一个精彩讨论是 John Thompson's *Studies in the Theory of Ideology*。也参见：Denys Turner's *Marxism and Chris*

意识形态

tianity 第一部分敏锐而又固执己见的论述。

至于 Habermas, 可参见下面参考书目所列的他的多本著作。好的评论是 David Held, *Introduction to Critical Theory*, Chs9 - 11; David Held 和 John Thompson, eds, *Habermas: Critical Debates*; 和 Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, Chs 11 and 12。也可参见 Geuss, *The Idea of a Critical Theory* 和 White, *The Recent Work of Jürgen Habermas* 小心翼翼的讨论。

第七章

这里经典的著作是 Lyotard's *The Postmodern Condition*, 这本书可考 Drolet's article on 'Lyotard's Post - Modern Politics'。也可参见 Kamful 的 Derrida 读本。左派所进行的赞赏的评论, 参见 Jameson 的权威著作 *Postmodernism*; 左派进行的敌对的评论, 参见 Harvey 的才华洋溢的 *The Condition of Postmodernity*。两本最易理解的入门书是 Margaret Rose's *The Post - modern and the Post - industrial* 和 Stephen White's *Political Theory and Postmodernism*。Heller and Feher's *The Postmodern Political Condition* 和 Wagner's *A Sociology of Modernity* 第四、第五部分也进行了出色的讨论。

关于 Rorty, 参见他的 *Contingency, Irony and Solidarity*, Bernstein, Chs8、9 的讨论, 和 Malachowski 的论文集 *Reading Rorty* 中第四、第五部分。

关于 Fukayama, 参见 Halliday 和 Rustin 的论文。也参见 McMey's 'Shaping Ends' 和 Anderson's *A Zone of Engagement*, Ch. 13 所进行的精彩讨论。

参考书目

Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B., *The Dominant Ideology Thesis*. Allen and Unwin, London, 1980.

Aiken, H., *The Age of Ideology*, Mentor, New York, 1956.

Althusser, L., *For Marx*, Allell Lane, London, 1969.

Althusser, L., 'Ideology and Ideological State Apparatuses', in *Lenin and Philosophy*, New Left Books, London, 1971.

Althusser, L., *Essays in Self – Criticism*, New Left Books, London, 1976.

Althusser, L., and Balibar, E. *Reading Capital*, New Left Books, London, 1970.

Anderson, P., *A Zone of Engagement*, Verso, London, 1992.

Ansell – Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 1991.

Arblaster, A., 'Ideology and the Intellectuals', in *Knowledge and Belief in Politics*, ed. R. Benewick, R. Berki, B. Parekh,

意识形态

Allen and Unwin, London, 1973.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, 1973.

Aron, R., *The Opium of the Intellectuals*, Norton, New York, 1962.

Bachrach, P., *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*, University Press Of America, Lanham, 1980.

Badcock, J., *Levi - Strauss: Structuralism and Sociological Theory*, Hutchinson, London, 1975.

Balibar, E., *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, New York, 1994.

Barth, H., *Truth and Ideology*, University of California Press, Los Angeles, 1977.

Barthes, R., *Mythologies*, Paladin Books, London, 1973.

Bauman, Z., *Intimations of Postmodernity*, Routledge, New York, 1992.

Bell, D., *The end of Ideology - On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Free Press of Glencoe, New York, 1960.

Bell, D., 'The End of Ideology Revisted', Parts I and II, *Government and Opposition*, vol. 23, 1988.

Bendix, R., 'The Age of Ideology: Persistent and changing', in *Ideology and Discontent*, ed. D. Apter, Free Press, Glencoe, New York, 1964.

Benton, T., *The Rise and Fall of structural Marxism: Althusser*

and His Influence, Macmillan, London, 1984.

Bernstein, R., *The New Constellation: The Ethical Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Polity, Cambridge, 1991.

Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D., Radley, A., *Ideological Dilemmas: A social Psychology of Everyday Thinking*, Sage, Beverly Hills, 1988.

Birnbaum, N., 'The Sociological Study of Ideology (1940 - 1960), A Trend Report and Bibliography', *Current Sociology*, vol. 9, 1960.

Bloom, A., *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, New York, 1987.

Boudon, R., *The Analysis of Ideology*, Polity, Cambridge, 1989.

Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Bracher, K., *The Age of Ideologies: A History of Political Thought in the Twentieth Century*, Weidenfeld, London, 1984.

Carlsnaes, W., *The Concept of Ideology and Political Analysis*, Greenwood Press, Westport, 1981.

Cohen, G., *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Cohen, J. and Arato, A., *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, 1992.

Colletti, L., 'Marxism and the Dialectic', *New Left Review*,

意识形态

vol. 93, 1975.

Connolly, W., *Political Science and Ideology*, Atherton Press, New York, 1967.

Connolly, W., *Appearance and Reality in Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Converse, P., 'The Nature of Belief Systems in Mass Publics', in *Ideology and Discontent*, ed. D. Apter, Free Press, Glencoe, New York, 1964.

Crick, B., *In Defence of Politics*, Penguin, Harmondsworth, 1964.

Dahl, R., *A Preface to Democratic Theory*, Chicago University Press, Chicago, 1956.

Dahl, R., *Who Governs?*, Yale University Press, New Haven, 1961.

Dernda, J., *Spectres of Marx: The state of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, Routledge, New York, 1995.

Dobson, A. and Lucardie, P., *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory*, Routledge, New York, 1993.

Drolet, M., 'The Wild and the Sublime: Lyotard's Post - Modern Politics', *Political Studies*, vol. 42, 1994.

D'Souza, D., *Illiberal Education: The Politics of Sex, Race and Gender on Campus*, The Free Press, New York, 1991.

Duncan, G., 'Understanding Ideology', *Political Studies*, vol. 35, 1987.

Durkheim, E., *Elementary Forms of the Religious Life*, 2nd edn, Allen and Unwin, London, 1976.

Durkheim, E., *Rules of Sociological Method*, and Selected Texts on Society and its Method, ed., S. Lukes, Macmillan, London, 1982.

Eagleton, T., *Ideology: An Introduction*, Verso, London, 1991.

Eatwell, R., and Wright, A. *Contemporary Political Ideologies*, Pinter, London, 1993.

Elliott, G., *Althusser: The Detour of Theory*, Verso, London, 1987.

Elliott, G., ed., *Althusser: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1994.

Elster, J., 'Beliefs, Bias and Ideology' in *Rationality and Relativism*, eds M. Hollis and S. Lukes, Blackwell, Oxford, 1982.

Elster, J., *Making Senses of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Engels, F., *Anti - Duhring*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1971.

Feuer, L., *Ideology and the Ideologists*, Blackwell, Oxford, 1975.

Feyerabend, P., *Against Method*, New Left Books, London, 1975.

Fish, S., *There's No Such Thing as Free Speech, and It's a*

意识形态

Good Thing, Too, Oxford University Press, New York, 1994.

Fowler, R., *Language and Control*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.

Freud, S., *The Future of an Illusion*, Hogarth, Press London, 1928.

Freud, S., *Totem and Taboo*, Penguin, Harmondsworth, 1938.

Freud, S., *Civilization and its Discontents*, Norton, New York, 1951.

Freud, S., *Group – Psychology and the Analysis of the Ego*, Hogarth Press, London, 1967.

Friedrich, C., and Brzezinski, Z., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2nd edn, Harvard University Press, Cambridge, 1965.

Fukayama, F., *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992.

Gallie, W., 'Essentially Contested Concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56. 1955 – 6.

Geras, N., 'Marx and the Critique of Political Economy' in *Ideology in the Social Sciences*, ed. R. Blackburn, Fontana, London, 1972.

Geuss, R., *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Giddens, A., *Central Problems in Social Theory*, Macmillan, London, 1979.

Goldstein, J., ed., *Foucault and the Writing of History*, Blackwell, Oxford, 1994.

Gouldner, A., *Dialectic of Ideology and Technology*, Macmillan, London, 1976.

Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks*, eds Q. Hoare and G. Nowell – Smith, Lawrence and Wishart, London, 1971.

Gutting, G., *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Habermas, J., *Towards a Rational Society*, Heinemann, London, 1970.

Habermas, J., *Theory and Practice*, Heinemann, London, 1971.

Habermas, J., *Legitimation Crisis*, Heinemann, London, 1976.

Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, Heinemann, London, 1984; vol. 2: *Life world and System: A Critique of Functionalist Reason*, Polity, Cambridge, 1987.

Hall, S., 'The Hinterland of Science: Ideology and the "Sociology of Knowledge"', in *On Ideology*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson, London, 1977.

Hall, S., 'Politics and Ideology: Gramsci', in *On Ideology*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson, London, 1977.

Halliday, F., 'An Encounter with Fukayama', *New Left Revi*

意识形态

ew, vol. 193, 1992.

Halpern, B., '“Myth” and “Ideology” in Modern Usage', *History and Theory*, vol. 1, 1961.

Hamilton, B., 'The Elements of the Concept of Ideology', *Political Studies*, vol. 35, 1987.

Hanninin, S. and Paldan, L., eds, *Rethinking Ideology: A Marxist Debate*, Internation General, New York, 1983.

Hansen, P., *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Polily, Cambridge, 1993.

Harding, N., *Lenin's Political Thought*, 2 vols, Macmillan, London, 1977, 1981.

Harvey, D., *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1990.

Head, R., *Ideology and Social Science: Destutt de Tracy and French Liberalism*, Nihoff, Dordrecht, 1982.

Held, D., *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson, London, 1980.

Held, D. and Thompson, J., eds, *Habermas: Critical Debates*, Macmillan, London, 1982.

Heller, A. and Feher, F., *The Postmodern Political Condition*, Polity, Cambridge, 1988.

Heywood, A., *Political Idelogies: An Introduction*, Macmillan, Basingstoke, 1992.

Himmelstein, J., *To the Right: The Transformation of American*

Conservatism, University of California Press, Berkeley, 1990.

Hirst, P., 'Althusser's Theory of Ideology', *Economy and Society*, vol. 5, 1976.

Hoeveler, J., *Watch on the Right: Conservative Intellectuals in the Reagan Era*, University of Wisconsin Press, Madison, 1991.

Holub, R., *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*, Routledge, New York, 1992.

Horkheimer, M. and Adorno, T., *Dialectic of the Enlightenment*, Herder and Herder, New York, 1972.

Howard, D., *The Politics of Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

Jakubowski, F., *Ideology and Superstructure in Historical Materialism*, Allison and Busby, London, 1976.

Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London, 1991.

Johnson, H., 'Ideology and the Social System', *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 7, 1968.

Jordan, Z., *The Evolution of Dialectical Materialism*, Macmillan, London, 1967.

Kamuf, P., ed., *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1991.

Kaplan, E., and Sprinker, M., eds, *The Althusserian Legacy*, Verso, London, 1993.

Kennedy, E., *Destutt de Tracy and the Origins of 'Ideology'*,

意识形态

American Philosophical Society, Philadelphia, 1978.

Kettler, D., *Mannheim*, Tavistock, London, 1985.

Kolakowski, L., *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

Kress, F. and Hodge, Rl, *Language as Ideology*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.

Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd edn, Chicago University Press, Chicago, 1973.

Lane, R., *Political Ideology*, Free Press of Glencoe, New York, 1962.

Lane, R., 'The Meanings of Ideology', in *Power, Participation and Ideology*, eds C. Larson and P. Wasburn, David McKay, New York, 1969.

LaPalombara, J., 'Decline of Ideology: A Dissent and an Interpretation', *American Political Science Review*, vol. 60, 1966.

Larrain, J., *The Concept of Ideology*, Hutchinson, London, 1979.

Larrain, J., *Marxism and Ideology*, Hutchinson, London, 1983.

Larrain, J., *Ideology and Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence*, Polity, Cambridge, 1994.

Leach, E., *Levi - Strauss*, Fontana, London, 1970.

Lee, D., *Competing Discourses: Perspective and Ideology in Language*, Longman, New York, 1992.

Lefebvre, H., *The Sociology of Marx*, Allen Lane, London, 1973.

Lenin, V., *Selected Works*, 3 vols, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1960.

Levi - Strause, C., *The Savage Mind*, Chicago University Press, Chicago, 1966.

Levi - Strause, C., *The Raw and the Cooked*, Cape, London, 1970.

Lichtheim, G., *The Concept of Ideology*, Random House, New York, 1967.

Lichtman, R., *Essays in Critical Social Theory: Toward a Marxist Critique of Liberal Ideology*, Peter Lang, San Francisco, 1994.

Lipset, S., *Political Man*, Heinemann, London, 1960.

Loader, C., *The Intellectual Development of Karl Mannheim: Culture, Politics and Planning*, Cambridge University Press, London, 1971.

Lukacs, G., *History and Class Consciousness*, Merlin Press, London, 1971.

Lukes, S., *Power: A Radical Analysis*, Macmillan, London, 1974.

Lyotard, J. F., *The Postmodern Condition: A report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.

McCarney, J., *The Real World of Ideology*, Harvest, Brighton,

意识形态

1980.

McCarney, J., 'Shaping Ends: Reflections on Fukayama', *New Left Review*, vol. 202, 1993.

McDonald, L., 'Myth, Politics and Political Science', *Western Political Quarterly*, vol. 22, 1969.

McDonagh, R., 'Ideology and False Consciousness: Lukacs', in *On Ideology*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson, London, 1977.

McLellan, D., *Marxism after Marx*, Macmillan, London, 1980.

McLennan, G., 'Althusser's Theory of Ideology' in *On Ideology*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Hutchillson, London, 1977.

McMurtry, J., *The Structure of Marx's World - View*, Princeton University Press, P rinceton, 1978.

Malachowski, A., ed., *Reading Rorty*, Blackwell Oxford, 1990.

Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, London, 1936.

Mannheim, K., *From Karl Mannheim*, ed. K. Wolff, Oxford University Press, New York, 1971.

Manning, D., ed., *The Form of Ideology*, Allen and Unwin, London, 1980.

Marcuse, H., *One - Dimensional Man*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964.

Marx, K., *Selected Writings*, ed. D. McLellan, Oxford University Press, Oxford, 1977.

Marx, K., *Capital: An Abridged Version*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Mepham, J., 'The Theory of Ideology in Capital', in *Issues in Marxist Philosophy*, eds J. Mepham and D. H. Ruben, Harvester, Hassocks, 1979.

Merquior, J., *From Prague to Paris: A Critique of Structuralist and Post - Structuralist Thought*, Verso, London, 1986.

Merton, R., *Social Theory and Social Structure*, Free Press, Glencoe, New York, 1957.

Meszaros, I., *The Power of Ideology*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1989.

Mills, C., '“Ideology” in Marx and Engels', *Philosophical Forum*, vol. 16, 1985.

Minogue, K., *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1985.

Mitchell, W., *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

Mouffe, C., 'Hegemony and Ideology in Gramsci', in *Gramsci and Marxist Theory*, ed. C. Mouffe, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.

Mullins, W., 'On the Concept of Ideology in Political Science', *American Political Science Review*, vol. 66, 1972.

意识形态

Mullins, W., 'Sartori's Concept of Ideology: A Dissent and an Alternative', in *Public opinion and Political Attitudes: A Reader*, ed. A. Wilcox, Wiley, New York, 1974.

Naess, A. et al., *Democracy, Ideology and Objectivity*, Blackwell, Oxford, 1956.

Nelson, C. and Grossberg, L., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, London, 1988.

Neu, J., ed., *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Oakeshott, M., *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London, 1962.

Outhwaite, W., *Habermas: An Introduction*, Polity, Cambridge, 1994.

Parekh, B., *Marx's Theory of Ideology*, Croom Helm, London, 1982.

Pareto, V., *Sociological Writings*, ed. S. Finer, Pall Mall Press, London, 1966.

Parkin, F., *Weber*, Ellis Horwood, Chichester, 1982.

Peffer, R., *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Perez – Diaz, V., *The Return of Civil Society*, London, 1993.

Perkins, S., *Marxism and the Proletariat: A Lukacsian Perspective*, Pluto, London, 1993.

Plamenatz, J., *Ideology*, Macmillan, London, 1970.

Putnam, R. , 'Studying Elite Political Culture: The Case of Ideology', *American Political Science Review*, vol. 65, 1971.

Reich, W. , *The Mass Psychology of Fascism*, Penguin, Harmondsworth, 1975.

Remmling, G. , *The Sociology of Karl Mannheim*, Routledge and Kegan Paul, London, 1975.

Resch, R. , *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, University of California Press, Berkeley, 1992.

Ricoeur, P. , *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Ricoeur, P. , *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986.

Roazen, P. , *Freud: Social and Political Thought*, Hogarth Press, London, 1968.

Rofsy, R. , *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Rose, M. , *The Post - modern and the Post - industrial: A Critical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Rossi - Landi, F. , *Marxism and Ideology*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Rustin, M. , 'No exit from Capitalism?', *New Left Review*, vol. 193, 1992.

Sartori, G. , 'Politics, Ideology and Belief Systems', *American Political Science Review*, vol. 63, 1969.

意识形态

Scott, P. , *Religion , Ideology and Theology* , Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Seliger, M. , *Ideology and Politics* , Allen and Unwin, London, 1976.

Seliger, M. , *The Marxist Conception of Ideology* , Allen and Unwin, London, 1977.

Shaw, W. , ' Ruling Ideas ' , in *Analyzing Marxism* , eds R. Ware K. Nielsen, University of Calgary Press, Calgary, 1989.

Shils, E. , ' The Concept and Function Of Ideology ' , *International Encyclopaedia of the Social Sciences* , vol. 7, 1968.

Shtromas, A. , *The End of ' Isms ' ? : Reflections on the Fate of Ideological Politics After Communism's Collapse* , Blackwell, oxford, 1993.

Simonds, A. , *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge* , Clarendon Press, Oxford, 1978.

Simons, H. and Billig, M. , eds. , *After Postmodernism : Reconstructing Ideology Critique* , Sage, London, 1994.

Spurling, L. , ed. , *Sigmund Freud : Criical Assessments* , Routledge, New York, vol. 3, 1989.

Sturrock, J. , ed. , *Structuralism and Since* , Oxford University Press, Oxford, 1979.

Taylor, C. , ' Neutrality in Political Science ' , in *Philosophy , Politics and Society* , eds P. Laslett and W. Runciman, Blackwell, oxflord, 1967.

Taylor, C., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Therborn, G., *The Ideology of Power and The Power of Ideology*, Verso, London, 1980.

Thompson, J., *Studies in the Theory*, Polity Press, Cambridge, 1984.

Turner, B., *Max Weber: From History to Modernity*, Routledge, New York, 1992.

Turner, D., *Marxism and Christianity*, Blackwell, oxford, 1983.

Turner, S., ed., *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, New York, 1993.

Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford, 1992.

Vincent, A., 'British Conservatism and the Problem of Ideology', *Political Studies*, vol. 42, 1994.

Wagner, P., *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Routledge, New York, 1994.

Waxman, C., *The End of Ideology Debate*, Funk and wagnall, New York, 1968。

Weber, M., *The Protestant Ethic and the spirit of Capitalism*, ed. A. Giddens, Allen and Unwin, London, 1976.

Welch, C., *Liberty and Unility: The French Ideologues and the Transformation of Liberalism*, Columbia University Press, New York,

意识形态

1988.

White, S., *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

White, S., *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Williams, H., *Concepts of Ideology*, wheatsheaf, Brighton, 1988.

Williams, R., *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

Zizek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London, 1989.

译者后记

本书翻译工作由孔兆政和蒋龙翔完成。孔兆政翻译第一、二、三、四、七章。蒋龙翔翻译第五、六、八章。最后由孔兆政统一校稿。

2005 年 3 月

